بسم الله الرحمن الرحيم

جانبِ هندوستان آید همی

به‌کوشش

ضمیره غفّاراوا

پروفسور دانشگاه باباجان غفوراف، خجند

مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران ـ دهلی‌نو

مرکز تحقیقات فارسی

رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران ـ دهلی‌نو

....

جانبِ هندوستان آید همی

به‌کوشش

پروفسور ضمیره غفّاراوا

....

حروفچینی و صفحه‌آرایی: عبدالرّحمٰن قریشی

طرّاحی جلد: عایشه فوزیه

✧

چاپ اوّل: دهلی‌نو ـ مردادماه ۱۳۹۰ هـ ش/آگوست ۲۰۱۱ م

چاپ و صحّافی: الفا آرت، نوئیدا (یو.پی.)

شابک: ۷-۴۱۵-۴۳۹-۹۶۴-۹۷۸

✧

نشانی: شمارهٔ ۱۸، تیلک مارگ، دهلی‌نو-۱۱۰۰۰۱

تلفن: ۴-۲۳۳۸۳۲۳۲، دورنگار: ۲۳۳۸۷۵۴۷

ichdelhi@gmail.com
qandeparsi@icro.ir
http://newdelhi.icro.ir

برگ‌هایی از عالمِ هندشناسی

شناخت‌نامه

ضمیره غفاراوا سوّم می سال ۱۹۶۷ م در شهر دوشنبه جمهوری تاجیکستان چشم به‌عالم هستی باز نموده است. فارغ‌التحصیل رشتهٔ زبان هندی در دانشکدهٔ خاورشناسی دانشگاه دولتی ملّی تاجیکستان (۱۹۸۹ م) است. همزمان در طول سال‌های ۱۹۸۸–۱۹۸۷ م در دانشگاه هندوستان به‌نام جواهرلعل نهرو، دهلی‌نو تجربه زبان آموزی اندوخته است. سال‌های ۱۹۹۰–۱۹۸۹ م به‌حیث استاد رشتهٔ زبان هندی در دانشگاه دولتی ملّی تاجیکستان فعّالیّت نموده است. سال ۱۹۹۱ م رسالهٔ دکترای خود را در موضوع سهم «سفینهٔ خوشگو» بندرابن داس خوشگوی دهلوی (م: ۱۱۷۰ ه/۱۷٥٦ م) و «کلمات‌الشعرا» میر محمّد افضل سرخوش کشمیری (۱۱۲۷–۱۰۵۰ ه/۱۷۱۵–١٦٤٠ م) در آموزش ادبیّات فارسی زبان هندوستان عصرهای هفدهم و هجدهم میلادی به‌دفاع رسانیده است. سال ۲۰۰۲ م. رسالهٔ پروفسوری خود را در موضوع «تشکل و انکشاف ادبیّات فارسی زبان هند» (حوزهٔ ادبی کشمیر) در عصرهای شانزدهم و هفدهم میلادی دفاع کرده است.

وی اکنون به‌حیث مدیر کرسی زبان و ادبیّات تاجیک دانشکده خاورشناسی دانشگاه دولتی خجند فعّالیّت دارد.

سال ۲۰۰۲ م برای رسالهٔ «تشکّل و انکشاف ادبیّات فارسی زبان هند» (حوزهٔ ادبی کشمیر) در عصرهای شانزدهم و هفدهم میلادی به‌گرفتن «جایزهٔ دولتی تاجیکستان» به‌نام «اسماعیل سامانی» و همان سال برای کتاب «تذکره‌های سرخوش و خوشگو همچون سرچشمهٔ نقد و سخن سنجی» به‌جایزهٔ «دولتی حکومت ولایت سغد» به‌نام کمال خجندی مشرّف گردیده است. مؤلّف دو اثر و بیش از یکصد مقالهٔ علمی بوده در تهیّهٔ متن علمی انتقادی دیوان مخفی سهم گرفته است. کتاب پژوهشگر هندی پروفسور

ریحانه خاتون «افاضل خجند» را از زبان اردو به‌تاجیکی ترجمه و در سال ۲۰۰۰ م با مقدّمه لغات و توضیحات به‌نشر رسانیده است.

سرسخن

آنچه در این دفتر می‌خوانید مقالات محقّق و پژوهشگری است از سرزمین دوست داشتنی تاجیکستان. سرزمینی با مردمانی سرشار از مهربانی و لهجه‌ای به‌صمیمیّت گل و باران. آری تاجیکستان پارهٔ جدا افتاده از ایران بزرگ و بخشی از خراسان دیروز امروز نیز با هویت و فرهنگی بالنده و شکوهمند و با پیروی از راه آباء و اجداد خویش قدم در جادهٔ شناخت هویت و فرهنگ خویش نهاده است و در این مسیر پرخطر کوله‌باری از فرهنگ و علم و آگاهی را به‌دوش می‌کشد. بی‌گمان سهم فرهیختگان تاجیک در به‌رخ کشیدن این مشترکات و این یگانگی‌ها سهمی بزرگ و به‌یادماندنی است. بخشی از خاطرات گمشده و در غبار ماندهٔ ما و تاجیکان همین اشتراکات فرهنگی و زبانی‌مان با مردم هند است و این دفتر خود گواه روشنی بر این ادّعاست که این اشتراکات ریشه در هزاره‌ها دارد. آری تمدّن بالنده و شکوهمند هند و ایران در قرن‌های دور با هم چنان آمیخته و نزدیک بود که تا هنوز ثمرات امیدبخش آن در فرهنگ و زندگی و زبان و شعر و تاریخ و موسیقی و هنر ما جاری و ساری است. تحقیق در جوانب مختلف این اشتراکات و واکاوی همهٔ گوشه‌های پیدا و پنهان آن کاری ارزشمند و بایسته است که باید به‌همّت و مدد استادان و محقّقان و پژوهشگران کشورهای ایران و هند و تاجیکستان و افغانستان و دیگر فارسی زبانان جهان و ایران پژوهان و هندشناسان انجام یابد. کار ارزنده و اقدام ارزشمند خانم پروفسور ضمیره غفّاراوا محقّق پرتلاش تاجیکستانی در همین راستا معنا می‌شود و بایسته است تا به‌سهم خویش از تلاش‌های عالمانهٔ این بانوی محقّق تاجیک تشکّر کنیم. امید است در آتیه نزدیک با همدلی و همراهی همه محقّقان و پژوهشگران سه کشور تاجیکستان و هند و ایران مردم این کشورها در راه شناخت میراث ارزشمند و مشترک شان بیشتر به‌هم نزدیک شوند و

از تجربیات بالندۀ گذشته چراغی برای آیندۀ خود جستجو کنند و در روزگار هجمه‌ها و هجوم‌های بیگانگان با شعار همدلی و همراهی فاتحان جاده‌های پرسنگلاخ فردا باشیم. چنین باد.

علی رضا قزوه

تیرماه ۱۳۹۰/جولای ۲۰۱۱– دهلی‌نو

پیشگفتار

تحقیق در مسائل مبرم ادبیّات‌شناسی در کنار گشادن رمزهای آثار ادبی و معرّفی مقام و جایگاه تألیفات سخنوران نامور گذشته و امروز برای تربیت انسان کامل و ذوق بدیعی و زیبایی‌شناسی نقش به‌یادماندنی می‌گذارد. خاصّه ادبیّاتی، که در مرزهای بیرون از کشورهای فارسی زبان عرض هستی نموده است، نیازمندی بیشتر و پیشتری به‌آموزش تحقیق داشته، ارزش و جایگاه مخصوصی را در قلمرو ادبیّات‌شناسی کسب می‌کند. همین دیدگاه‌ها هنوز ایّام تحصیل در دورهٔ فوق لیسانس مرا با اشتیاق ادامهٔ راه قبله‌گاه ارجمندم به‌جادّهٔ تحقیق ویژگی‌های ادبیّات فارسی زبان هندوستان کشانید و ثمرهٔ عمل نمودن آرمان‌های پیاده نشدهٔ ایشان برایم نیرویی عطا نموده، تا تحقیق را از مقام تذکره‌های «سفینهٔ خوشگو» بندرابن داس خوشگو و «کلمات‌الشعرا»ی محمّد افضل سرخوش در نقد و سخن سنجی فارس و تاجیک آغاز نموده، من بعد با محبّتی افزون این کار را ادامه بخشم.

پژوهش ویژگی‌های ادبی و هنری و موضوعی ادبیّات فارس و تاجیک در حوزهٔ ادبی کشمیر ادامه بخش کارهای تحقیقی اینجانب در دوام راه پژوهش‌ها و پیاده ساختن آرمان‌های پژوهندگی محسوب گردید. هرچند بحث مفصّل این موضوع در رسالهٔ دکتری اینجانب جلوهٔ روشن پیدا نموده، امّا مسائل فراوان در رشتهٔ تحقیق موضوعات مربوط به‌ادبیّات فارسی زبان هند و بازتاب سنّت و آیین و مقام تاریخی این سرزمین در ادبیّات فارس و تاجیک، همچنین تأثیر سخنوران نامور پیشین فارسی‌گو به‌ادبیّات فارس و تاجیک در قلمرو هند از جمله آن مسائلی محسوب می‌شوند، که در کنار بیرون از دایرهٔ تحقیقات پیشین ما قرارگرفتن، نیازمندی بیشتری به‌آموزش و پژوهش داشتند. بدین طریق، طول چند سال آخر تألیفات خویش را بر مبنای محورهای مورد نظر ادامه داده، در این زمینه مقالات و تألیفات مختلف روی کار آوردم. تأثیر سخن و

اندیشهٔ ابوعبدالله رودکی، مولانای روم، عمر خیّام و سخنوران دیگر پیشین فارسی به‌ادبیّات فارسی زبان هند، و همچنین بازتاب سنّت و عناصر فرهنگ هندی به‌آثار سخنورانی فارسی‌سرا، از جمله «مثنویی معنوی» مولانا جلال‌الدّین رومی، نقش دانشمندان و ادب‌پژوهان ایرانی تبار در تحقیق و بررسی فرهنگ و تمدّن سرزمین هند، جایگاه تاریخ نام‌های فارسی و وجود نسخ خطّی و چاپی آنها در کتاب خوان‌های هندوستان و تاجیکستان، مقام و جایگاه «شاهنامهٔ فردوسی» در سرزمین فرهنگ آفرین هند، بازتاب مقام هنر و جایگاه اندیشه و آثار شوکت بخارایی در تذکره‌های فارسی زبان هند، تحوّل روابط ادبی و فرهنگی هندوستان و ایران، و همچنین تاجیکستان، هندوستان و امثال این، اصل و متن نگارش منبعد مولّف را به‌وجود آوردند، که اکثر آنها در مجموعهٔ مقالات علمی، مجلّه‌ها و روزنامه‌ها به‌نشر رسیده، براساس آن در چندین همایش و کنفرانس‌های علمی ملّی و بین‌المللی از این سخنرانی‌ها ارائه گردید.

همین روی کاغذ آمدن مقالات یادشده در کنار استفاده از سرچشمه‌های اصلی، که از کتابخانه‌های هند دسترس شده‌اند، پژوهش‌های دانشمندان وطنی و خارجی، چون شبلی نعمانی، سیّد امیر حسن عابدی، آن ماری شیمل، رینالد نیکلسون، سعید نفیسی، صدرالدّین عینی، عبدالله جان غفّاراف، عبدالمنّان نصرالدّین‌اف، امری یزدان علی‌مردان‌اف و دیگران مورد راهنمای قرارگرفته شده است.

باید یاداور شد، که استفاده از راهنمای‌های این استادان بزرگ و سالارمند و همکاری و همنشینی با تعدادی از صاحب نظران و دانشمندان ادب‌پژوه در فرصت‌های کاری امکان پیش آورد، که حدیث مهر و اخلاص و ارادت، ثمره‌های همکاری و اثر و استفادهٔ راهنمایی‌های تعدادی از فرهیختگان و استادان را نیز روی کاغذ آورده، در صورت مهرنامه و مقاله‌ها انتشار نمایم. ضمن نگارش این مقالات اتّفاق می‌افتاد، که نقش و مقام این استادان و همکاران و دوستان ارجمند در رونق ادبیّات‌شناسی تاجیک و بررسی مسائل ادب‌پژوهی ارزیاب گردیده، صحیفه‌هایی از کارنامهٔ آن براساس واقعات زندگی و عرض دید و نظر فردی آنها بیان شود. با همین اساس، لازم دانستیم، که این سلسلهٔ مقالات هم به‌این مجلّد الحاق گردد، تا شاید نکاتی از آنان خواننده ارجمند ما را به‌کار آید. لازم بود که یک مهرنامه‌ای را، که برای شهر دوشنبه، مکان ولادت خود

نوشته بودم، به‌حکم تقدیر از جایگاه این شهر آرمانهای خویش به‌این مجموعه وارد سازم، تا بدین وسیله شکوهی از منزلت این مکان آرزوها را در زندگانی خویش تفسیر نمایم.

همزمان، چنانکه تذکّر یافت، با توجّه به‌تحقیق این مسائل تقدیر یارم بود، که در چندین همایش و کنگره‌های بین‌المللی در شهرهای مختلف کشور هندوستان شرکت و سخنرانی نمایم. اثر پدیده‌های فرهنگی این کشورها، ملاقات و صحبت با دانشمندان و فرهیختگان این ممالک، آشنایی با شخصیّت‌های متبحّر ادب پژوه دولت‌های مختلف در این همایش‌ها لحظه‌های پرخاطره و اندیشه‌های پورسودی را به‌جا گذاشت، که از بازگویی و بازنویسی آن نتوانستم خودداری نمایم.

امروز با نظر داشت پیوند منطقی محتوا و محور بررسی‌های این مقالات ضرورت فراهم آوردن این مجموعه در زیر یک مجلّد پیش آمده است. هدف اصلی از انجام این کار باز هم پیگیری نمودن روش تحقیقات قبلی خویش در مورد فرهنگ و ادبیّات فارسی زبان هندوستان، و همچنین تذکرهٔ خدمت‌های ماندگار افاضل ملّت در رشد فرهنگ و معنویات ملّی محسوب می‌شود، که از آرمان و هدف‌های پدر بزرگوارم سرچشمه می‌گیرند. امیدوارم، که نشر این کتاب برای بازگشایی نکات مهمّ مربوط به‌ادبیّات فارسی زبان هندوستان، تحوّل روابط ادبی و فرهنگی هند و تاجیکستان، تجلّی عناصر فرهنگ و ادبیّات هندی در ادب فارسی، معرّفی خدمت‌های شایان شخصیّت‌های صاحب نظر و صاحب فرهنگ، بازگویی نکات مربوط به‌عناصر مهمّ آثار فرهنگی کشورهای هند و ایران تأثیری روشن بگذارد.

اجازه می‌خواهم در پایان این گفتار از تلاش‌های مجدّانه و مخلصانهٔ سروران ارجمند در رایزنی فرهنگی ایران و مرکز تحقیقات فارسی دهلی‌نو آقای دکتر کریم نجفی برزگر و آقای دکتر علی‌رضا قزوه از صمیم قلب تشکّر و سپاس بگویم. اجرشان با حضرت پروردگار. توفیق‌شأن هماره یار و جان‌شأن از سلامت برخوردار باد.

ضمیره غفّاراوا ـ ۲۰۱۱ م

جانبِ هندوستان آید همی...

نگاهی به‌تأثیر شعرِ استاد رودکی به‌ادبیّاتِ فارسی‌زبانِ هند

وجود ادبیّات فارس و تاجیک و ادامه بیش از هزارسالهٔ آن که تا زمان ما می‌رسد، با نام استاد ابوعبدالله رودکی پیوند ناگسستنی دارد. همین امر است که این شاعر بی‌نظیر هنوز در زمان خود و به‌بعد ملقّب به«آدم‌الشّعرا»، «سلطانِ شاعران»، «صاحبقرانِ شاعران»، «پدرِ شعر فارسی» گردیده، از جانب شعرای دوره‌های منبعده موردِ ستایش و ارج و استقبال گرم قرارگرفته است. البتّه، بی‌حکمت نیست که وقتی استاد رودکی در سرآغاز این ادبیّات با نفوذ قرار می‌گیرد، تأثیر و نفوذ وی برای شعرای مابعد بیشتر و پیشتر احساس می‌شود. حتّی در مورد تعیین وجوه سردفتر ادبیّات فارس و تاجیک شناخته شدن استاد رودکی یکی از عوامل آن به‌اغلب انواع ادبی هنر سخنوری خود را تجربه نمودن او محسوب گردیده است که بی‌شک، این نکته بنیادگذار بیشتر نمونه‌های شعر فارسی بودن رودکی را به‌ثبوت رسانیده، ادامه راه او را از جانب آیندگان بازگویی می‌کند.

در جریان تحقیق و بررسی ویژگی‌های سبکی مرحله‌های مختلف ادبیّات فارس و تاجیک مقرّر می‌توان کرد که در اکثر دوران شاعران از حکمت شعر رودکی و ابیات و اشعار پراکندهٔ او استفاده بی‌حد برداشته‌اند که این مطلب در دو نکته روشن می‌شود:

۱) شاعران زیادی با اعتراف قدرت هنری و تفکّر بلند رودکی او را ستایش نموده و خدمت‌هایش را در پی‌ریزی و تحوّل ادبیّات فارسی ارج گذاشته‌اند. در این زمینه اشعاری را می‌توان دچار آمد که در وصف استاد رودکی به‌قلم آمده، محبّت و ارادت شعرا را نسبت به‌او بازگویی کرده‌اند. چنین اشعار در آثار

شاعران فارسی‌گوی هند نیز نفوذ معینی داشت که در جریان بررسی‌ها مورد تحقیق قرار خواهند گرفت.

۲) استقبال شعر رودکی از جانب پیروان او. در این زمینه اعتراف باید کرد که اکثر نکات و مطالب شعر رودکی بعد از وی استقبال فراوان یافته، حتّی تتبّع و تضامین بی‌شماری به‌اشعار او، از جمله، در قلمرو ادبیّات فارسی‌زبان هند سروده شده‌اند که اشارت به‌عظمت و نیرومندی فکری و معنوی‌اش دارد.

چون قبلاً اشاره نمودیم، بحث اوّل محوری نگاشتهٔ ما ذکر مقام و منزلت استاد رودکی در کلام سخنوران هند محسوب می‌شود. از نخستین شعرایی که در قلمرو هند به‌ستایش اقتدار هنر و شخصیّت رودکی پرداخته است، مسعود سعد سلمان (۵۱۵–۴۳۸ ه/۱۱۲۱–۱۰۴۶ م) می‌باشد. موصوف در یکی از قطعات خود ضمن اظهار فضیلت و بازگوی افتخار از اصالت به‌مقام و درجهٔ خاصهٔ استاد رودکی در قلمرو شعر فارسی اشارت می‌فرماید. (نک: ۷، ۸۰۰)

مؤلّف «لباب‌الالباب» محمّد عوفی بخارایی، در مورد مقام و منزلت رودکی در عهد سامانیان و تعداد فراوان اشعار وی بر این نظر است:

رودکی آن که دُرّ همی‌سفتی   مدح سامانیان همی‌سفتی
صلهٔ شعرهای همچو دُرش   بود در بار چارصد شترش
(۱۲، ۲۵)

ملک‌الشّعرای دورهٔ اکبر ابوالفیض فیضی (١٠٠٤–٩٥٤ ه/۱۵۹۵–۱۵۴۷ م) نیز در یک قصیدهٔ افتخاریه به‌استاد رودکی ارج بزرگ نهاده، ضمن توصیف مقام و طبع بلند شاعری خود تا آن ایّام مشهور بودن و نفوذ داشتن اشعار رودکی را تأکید نموده است. (نک: ۲، ۷۴)

یکی از شاعران عهد شاهجهان (۱۰۶۸–۱۰۳۷ ه/۱۶۵۸–۱۶۲۸ م) که معروف به‌ملّا شیدای تکلو فتحپوری (م: ۱۰۸۰ ه/۱۶۷۰ م) می‌باشد، کلام رودکی و چندی از شاعران هم‌عصر وی را برای دیگران به‌وسیلهٔ معیار شعرگوی مقرّر می‌سازد:

چو شعر و سحر نباشد به‌غیر خواب و خیال
به‌خواب هرچه کند می نباشدش تقصیر

چه بودی ار ز سخن پروران یکی بودی
چو رودکی و کسایی و انوری و ظهیر
(۹، ۴۷۶)

شاعر دیگر این سرزمین سیّد سکندر شاه کاظمی متخلّص به‌رعنا (۱۹۳۱–۱۸۸۶ م) معروف به‌میر عبدالله هندی پیشاوری در قصیده‌اش عظمت و بزرگی کلام سخنوران نام‌آور را از رودکی آغاز نموده، تا فردوسی و خیّام، نظامی و منوچهری و دیگران مورد وصف و ستایش قرار داده، به‌نکتهٔ نهایی می‌رسد که این بزرگان با ایجاد آثار گرانبها در زبان فارسی نام خود را در صحیفه‌های ابدیت رقم زده‌اند. او سبب ماندگاری نام استاد رودکی را در همین صداقتمندی به‌سخن و آثار ارزیابی کرده است:

ز رفتگان سخن‌آفرین خوش‌گفتار
به‌جا چه ماند به‌گیتی به‌جز سخن آثار؟
ببین به‌دایرهٔ آسمان نیلی‌فام
که نکته‌ای ز سخن نیست به‌در این پرگار
نمرده آن که سخن را به‌جهد زنده نمود
گواه این سخنم خود سخن بود خوش یار
هزار سال فزونتر گذشت زانچه که داشت
ز رودکی چه به‌جا مانده است جز اشعار؟
(۸، ۱۱۸)

در تاریخ ادبیّات فارسی بسیار اتّفاق افتاده است که شعرا وجهٔ عظمت و شکوه سامانیان را در تقدیر اهل ادب از جانب امیران این خاندان معنیداد کرده‌اند. از جمله، شاعر کشمیری عبدالوهّاب شایق تخلّص (۱۷۶۸–۱۷۱۵ م) نیز ضمن بازگوی مقام و منزلت استاد رودکی خدمت سامانیان را بویژه تأکید می‌فرماید:

ز سامانیان رودکی سود کرد   به‌بزم طرب ساز خود رود کرد
(۱۰، ۱۷۶۱)

در ادبیّات عصر ۲۰ م شبه قارّهٔ هند نیز وصف مقام و منزلت استاد رودکی و قدرت سخن‌آفرینی او ادامه یافت. از جمله، شاعر عصر ۲۰ م پاکستان حفیظ جالندهری در

وصف استاد رودکی این شعر سروده است که سراپا قدرت فکری و معنوی و هنر سخن‌گستری شاعر را توصیف نموده:

رودکی دل از زبان بخشیده است درد را طرز فغان بخشیده است
عشق را حسن بیانی داده است یاد یار مهربان بخشیده است
خاک را از علم سرافراز کرد آسمان را آسمان بخشیده است
کرد روشن ذرّه‌های خاک را کهکشان را کهکشان بخشیده است
بر زمین بنیاد فردوسی نهاد این جهان را آن جهان بخشیده است
در عذاب بندگی بودیم ما خواجگی کردن توان بخشیده است
شاعر تنهای پاکستان را این هزاران دوستان بخشیده است

(۱۲، ۹۹)/(ترجمهٔ س.الغزاده)

همین شاعر در شعر دیگر خود استاد بی‌همتا و غزلسرای ممتاز بودن رودکی را تأکید می‌کند که دیگران خوشه‌چین خوان شعر او هستند. حتّی نفوذ حافظ فارس و گوتهٔ آلمانی، تاگور هندی و اقبال پاکستانی را نیز او بسته به‌شعر عالمگیر رودکی می‌داند که در این شعرش تجلّی روشن دارد:

رودکی شد خالق هر پیکر و جان غزل
رودکی معمار بی‌همتای ایوان غزل
تا به‌چنگ و رود او فرزانه شد، استاد شد
ملک دل از نغمه و سازش طرب‌آباد شد
رودکی در تار و پود نظم چون مستور گشت
کشور شعر و ادب با نام او مأمور گشت
خوشه‌چین رودکی هم سعدی و هم صائب است
هم امیر دهلوی هم طالب و هم غالب است
زو برومند است حافظ، گوتهٔ آلمانی هم
هم تگور هندزاد، اقبال پاکستانی هم
فیض احمد فیض‌یاب از اوست، من هم فیض‌یاب
روح او در شعر من پنهان چو سازی در رباب

دلنــواز و غمــستان مــی‌باشــد اشــعارش هنــوز
«بــوی جــوی مولیــان» آیــد ز گفتــارش هنــوز
مرغ دل با صوت و ساز اوست دائم نغمــه‌خــوان
«یــاد یــار مهربــان» هــر لحظــه آیــد بــر زبــان...
(۱۲، ۱۰۰–۹۹)

برخی از توصیفات و اشارات ادیبان نسبت به‌اقتدار هنری و فکری استاد رودکی در آثار منثور نیز بیان گردیده‌اند که بازنگری به‌اعتلای چنین سرچشمه‌ها نیز از اهمیّت علمی خالی نخواهد ماند. از جمله، منیر لاهوری (م: ۱۰۵۴ ه/۱۶۴۴ م) در نامه‌اش به‌سیف خان چنین نگاشته است:

”بر پیش‌بینان پیداست که نام والاگوهران از فیض ارباب سخن اوج می‌گیرد و بر خردگزینان هویداست که عمر سعادتوران از یمن اصحاب این فن دوام می‌پذیرد. اگر رودکی تار بر ساز سخن نبستی، آوازهٔ امیر نصر به‌گوش‌ها نرسیدی و اگر فردوسی بهار «شاهنامه» را نپرستی، نام سلطان محمود تازه نماندی و اگر فرّخی قصاید فرّخ‌فال نگفتی، امیر ابومظفّر فرخنده نامی حاصل نکردی“. (۶، ۳۸)

معلوم است که اینجا هم، پیش از همه، بحث مقام شعرا در ابدیت و جاودانگی نام امیران دور خود جای گرفته است و بازنگری به‌این مطلب منیر لاهوری خبر از آن می‌دهد که نام و پیکار رودکی با شعر عالمگیرش برای آیندگان مثل بزرگ هدایت امرا برای خدمت اهل دربار نسبت اهل ادب گردیده است. این، البتّه، قصّهٔ معمول است که رودکی با سحر سخن خود امیر نصر را دوباره به‌بخارا برگرداند و برای وارثان خود حدیث عظمت سخن را به‌یادگار گذاشت.

در مورد دیگر شاعر فارسی‌گوی هند چندربهان برهمن (۱۰۷۳–۹۸۳ ه/١٦٦٢–۱۵۷۵ م) در «نصیحت‌نامه»ی خویش به‌فرزندش تیغ بهن ضمن توصیهٔ ضرورت مطالعهٔ آثار اخلاقی و تربیتی بزرگان مطالعهٔ اشعار «سردفتر شعرای روزگار مولانا رودکی» را تأکید نموده است. او برای حاصل نمودن استعداد و فراست فرزندش، برداشت روحانی از نظم حکمتبار استاد ابوعبدالله رودکی را ضرور می‌شمارد. (نک: ۳، ۱۷۶)

معلوم می‌شود که این سخنور هندی اساساً به‌ارزش و منزلت حکمت و پند و اندرزهای استاد رودکی توجّه دارد و بزرگی شعر آدم‌الشّعرا را از روزنهٔ اخلاق و معنویات می‌بیند.

این نکات اشارت بر آن دارد که در سراسر پهنای ادبیّات فارسی سخنوران بزرگ از استاد رودکی به‌احترام بلند یاد نموده، خدمت‌های ارزنده و بی‌نظیر او را به‌شایستگی ارج نهاده‌اند.

بحث دیگر مربوط به‌جایگاه رودکی در ادبیّات فارسی بسته به‌استقبالیه‌های شعرا از اشعار استاد و تأثیر اندیشه و افکار وی به‌سخنوران بعدی محسوب می‌شود. چنان که گفته آمد، شعر عالمگیر رودکی در پهنای ادبیّات فارسی تأثیر فراوان گذاشته است و این امر باعث ظهور سلسلهٔ استقبالیه‌ها به‌شعر او در قلمرو شعر فارسی گردیده است. به‌عبارت دیگر این پیروی به‌حدّی است که تنها در جواب غزل معروف رودکی که با مطلع ذیل آغاز می‌شود، اشعار فراوانی به‌قلم آمده است:

بوی جوی مولیان آید همی   یاد یار مهربان آید همی

در رهگذار این بحث کافی است از بیت غزلی از حافظ شیرازی ـ سخنور معروف ادبیّات فارسی یادآور شویم که بیت اوّل قصیدهٔ رودکی را تضمین کرده است:

خیز، تا خاطر بدان ترک سمرقندی دهیم   کز نسیمش: «بوی جوی مولیان آید همی»
(۱۴، ۲۷۸)

در پهنای ادبیّات فارسی مباحث مذکور دامنهٔ فراخ دارد که درخور حوصلهٔ امکان این مقاله نیست. ما در جریان بررسی‌های علمی خود تنها مسائل مربوط به‌استقبال شعر رودکی را از جانب سخنوران فارسی‌زبان هندوستان مورد تحقیق قرار خواهیم داد. نکته‌های معینی از آن در مقالهٔ مفصّل آکادمیک عبدالغنی میرزایف با نام «زخمهٔ چنگ رودکی» در پاکستان» که راجع به‌شعر رودکی پیروی نمودن میر غلام علی مایل تتوی (۱۷۶۸– ۱۸۳۶ م)، ظفر علی خان ظفر تخلّص لاهوری (۱۹۵۶–۱۸۷۰ م) و سیّد نثاری نیشتر لاهوری (۱۹۵۶–۱۸۹۴ م) بحث نموده است (نک: ۵) و پژوهش دانشمند تاجیک امریزدان علی‌مردان که زیر عنوان «رودکی از نظر دانشمندان هند» در کتاب مجموع مقاله‌های «یادبود رودکی» به‌نشر رسیده است (نک: ۲)، تحقیق شده‌اند.

باعث تذکّر است که در این مورد هم از اوّلین سخنوران ادبیّات این حوزه که کلام آدم‌الشّعرا را استقبال نموده است، نمایندهٔ معروف ادبیّات فارسی‌زبان هند مسعود سعد سلمان لاهوری می‌باشد که در یکی از اشعار خود مصرعی را از شعر رودکی که با مطلع «جهان به‌کام خداوند باد و دیر زیاد! بر او به‌هیچ حوادث زمانه دست مداد!» آغاز می‌شود (نک: ۱۱، ۲۰۷)، به‌گونهٔ ذیل تضمین کرده است:

چو من ببینم بر تخت خسروانه ترا   به‌دستگاه فریدون و پایگاه قباد

جز آن نگویم شاها که رودکی گوید:

«خدای چشم بد از ملک تو بگرداناد!»

(۱۲، ۲۳)

معلوم است که استاد رودکی نه تنها در تکامل ژانر رباعی سهم ارزنده گذاشت، بلکه صنعت سؤال و جواب را در این نوع شعری به‌حدّی موفّقانه و ماهرانه استفاده نمود که نمونهٔ عبرت و پیروی سخنوران زیاد گردید. از آن جمله، شکل جالب و هم بی‌نظیر رباعی رودکی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (۱۰۵۴-۱۱۳۳ ه/۱۶۴۴-۱۷۲۰ م) و بندرابن داس خوشگو را به‌پیروی وادار کرد. این مطلب اساساً در تذکرهٔ شاگرد بیدل «سفینهٔ خوشگو» بندرابن داس خوشگو درج یافته است و مؤلّف مذکور با آوردن جوابیهٔ میرزا بیدل و خودش به‌رباعی ابوعبدالله رودکی پیوند ناگسستنی داشتن آثار بیدل را با میراث گذشتهٔ ادبیّات فارسی تأکید نموده، از آن جمله نوشته است که: بیدل رباعی گفت در جواب آدم‌الشعرا حکیم رودکی که تا حال ممتنع‌الجواب بود. ایشان (بیدل، ض.غ.) بعد ششصد سال از عهدهٔ جواب آن برآمده‌اند... فقیر خوشگو نیز لنگ ـ لنگان به‌سرمنزل جواب آن رسیده.

رودکی:

آمد بر من که؟ یار. کی؟ وقت سحر.

ترسید. ز کی؟ ز خصم؟ خصمش که؟ پدر.

دادمش. چه؟ بوسه. بر کجا؟ بر لب و بر.

لب بُد؟ نه. چه بُد؟ عقیق. چون بُد؟ چو شکرا!

بیدل:

دی خفت. که؟ ناقه. در کجا خفت؟ به‌گل.

کردم. چـه؟ فغـان. از چـه؟ ز یـاد منـزل.

داد! از که؟ ز خود. چـرا؟ ز سـعی باطـل.

کافتاد. چه؟ بار. از کی؟ سر. بر که؟ به‌دل.

خوشگو:

رفـتم. بـه‌کجـا؟ بـه‌بـاغ. کـی؟ فـصل بهـار.

دل تنگ. چه سان؟ چو غنچه. چون؟ بی دلدار.

دیـدم. چـه؟ شکـسته گلـی. از چـه؟ از بـوی،

گـل بُـد؟ نـه. چـه بُـد؟ نامـه. از کـی؟ از یـار.

(۱۳، ۱۱۹)

با توجّه به‌جوابیه‌های میرزا عبدالقادر بیدل می‌توان این نکته را تأکید کرد که ناوابسته به‌این که بیدل اصلاً به‌سبک هندی اشعار می‌سرود، به‌آثار شاعران پیشین نیز نظر نیک داشته، عدّه‌ای از این‌گونه اشعار را تتبّع کرده است.

چنان که گفته آمد، در تاریخ ادبیّات فارس و تاجیک این رباعی رودکی بی‌نظیر است و آن به‌اصول کاربندی موفّقانهٔ سؤال و جواب به‌قلم آمده است. به‌آن توجّه ظاهر نمودن میرزا بیدل بی‌حکمت نیست و اینجا هم طبع مشکل پسند شاعر آشکار می‌گردد، زیرا از میان آن همهٔ میراث گرانمایهٔ رودکی او نمونهٔ یگانه و رباعی با سبک نسبتاً مشکل ایجاد نمودهٔ آدم‌الشّعرا را پیروی نموده است.

از نظر دیگر، هرچند بیدل و خوشگو این رباعی را تتبّع کرده‌اند، امّا استقبال آنها تنها در صورت شکل به‌ظهور می‌رسد. طرز قافیه‌بندی و محتوای این رباعی‌ها یکرنگ نیست و این امر اشارت به‌کوشش‌های تازه‌کاری میرزا بیدل دارد. منظور این است که بیدل تقلید کامل نمی‌کند، بلکه استقبال وی خصلت ایجادکارانه دارد. گذشته از این، جاجا در رباعی‌های بیدل و خوشگو آثار سبک هندی به‌مشاهده می‌رسد. مثلاً، در رباعی بیدل عبارت‌های «یاد منزل»، «سعی باطل» و در رباعی خوشگو کلمهٔ مرکّب «شکسته‌گل» اشارت به‌وجود خصوصیّت‌های سبک هندی می‌کنند.

باعث تذکّر است که تنها از طریق معلومات تذکرهٔ «سفینهٔ خوشگو» به‌ما روشن می‌شود که شاعران فارسی‌زبان هندوستان این رباعی جالب و بی‌نظیر رودکی را استقبال کرده‌اند و جای دیگری این معلومات به‌چشم نمی‌رسد.

معلوم است که در تاریخ ادبیّات فارس و تاجیک قصیدهٔ «بوی جوی مولیان» رودکی تأثیر فراوانی گذاشته است و شعرای زیادی در استقبال آن اشعار سروده‌اند. نمایندگان معروف ادبیّات فارس و تاجیک سنایی، مولانا جلال‌الدّین رومی، نظامی گنجوی، سیف فرغانی، آذر بیگدلی، سروش اصفهانی، صدرالدّین عینی، سهیلی جوهری‌زاده و ده‌ها شاعر دیگر در پیروی «بوی جوی مولیان آید همی» اشعار سروده، بدین وسیله ارادت و اعتقاد خود را به‌استاد سخن فارسی بازگویی کرده‌اند. البتّه، استقبال گرم این قصیده بی‌حکمت نیست و وجه شهرت آن بسته به‌همان روایت معروف است که ادبیّات‌شناس معروف ایران عبدالحسین زرّین کوب جذّابیت این قصیده و اثر روانی آن را بر مبنای آن نقل چنین ارزیابی نموده است:

> "در ورای این اشعار ساده و روان شاعر، البتّه، دلربایی‌ها و جاذبه‌های بخارا را می‌توان درک کرد، خاصّه، زیبایی‌های آن مجالس انس و طرب را که در آنجا رودکی چنگ می‌نواخت و سرود می‌انداخت و با توصیف آن چه آن را به‌عقیق گداخته تشبیه می‌نمود، مجلس امیر را در امواج ذوق و لذّت غرق می‌کرد. در یک مجلس شاعر چنگ برمی دارد، در پیشگاه امیر خراسان که دیری در کوچ‌ها و لشکرکشی‌های خویش از بخارا دور افتاده است، یاد زیبایی‌های کنار «جوی مولیان» را زنده می‌کند و امیر نصر را به‌موجب روایات، موزه بر پای نکرده، بی‌خودانه به‌بخارا می‌فرستد". (۴، ۱۹)

حکمت این روایت و عمل استاد رودکی منبعد در ادبیّات فارسی تمثال عظمت سخن شاعران در نزد اهل دربار گردید و منبعد بر آن مثل بی‌شمار زدند که نمونهٔ آن نوشتهٔ گرامی جالندهری می‌باشد. سیّد سبط حسن رضوی در این مورد چنین نوشته است: «موصوف (گرامی، ض.غ.) مثنوی دارد به‌عنوان «اندرزی چند که شاهان را به‌کار آید» که ابیات چند از آن ناظم دکن را چنان تحت تأثیر قرار داد که از بالاخانهٔ شاهد

بازاری پایین آمد و این واقعه اثر خواندن قصیدهٔ رودکی را بر نصر ابن احمد سامانی به‌یاد می‌آورد. شعر معروف این مثنوی بدین قرار است:

تو شاهنشهی، عیش و مستی چرا؟ تو ظلّ اللهی، بت پرستی چرا؟
(۸، ۹۲)

در ردیف شعرای یادشده ادیبان دیگر هند و پاکستان نیز در پیروی قصیدهٔ «بوی جوی مولیان آید همی» اشعار آفریده‌اند. قصیدهٔ مذکور نمونهٔ عبرت و پیروی‌ها گردیده، تأثیر بی‌شماری گذاشت، طبع و خرد و ذوق و الهام شمش‌العلما محمّد شبلی نعمانی (۱۳۳۲–۱۲۷۳ ھ/۱۹۱٤–۱۸۵۷ م)، میر مایل تتوی، مولانا ظفر علی خان متخلّص به‌ظفر را به‌غلیان آورده، ایشان را به‌پیروی وادار کرد. همزمان از مقالهٔ عبدالغنی میرزایف «زخمهٔ چنگ رودکی در پاکستان» معلوم می‌شود که به‌شعر «بوی جوی مولیان آید همی» رودکی در سه نوع شعری قصیده، غزل و قطعه سه نفر شاعر نیمهٔ دوّم عصر ۱۸ و نیمهٔ اوّل عصر ۲۰ م پاکستان ـ میر غلام علی مایل تتوی (۱۸۳۶–۱۷۶۸ م)، ظفر علی خان ظفر تخلّص لاهوری (۱۹۵۶–۱۸۷۰ م) و سعیدنثاری نیشتر لاهوری (۱۹۵۶–۱۸۹۴ م) پیروی نموده‌اند. از جملهٔ این شعرا ظفر علی خان لاهوری در تمهید چکامه‌ی به‌نام «زخمهٔ چنگ رودکی» چنین نگاشته است:

”دیده‌وران متّفق هستند که هیچ‌کس از سخن‌سرایان عجم به‌پایهٔ رودکی نرسید. همان اثر ترانه‌اش بود که تاج‌الشّعرا امیر عنصری هم از نظیرش عاجز گشت. من هندونژاد کج مج زبان کی باشم که جواب رودکی بنویسم؟ این چند ابیات از کلک من فرو چکیده، پاسخ آن باربد ترانه ریز نمی‌باشد. امّا نعره‌ای است مستانه که از دل دردمند برجست“. (۸، ۲۷۲)

از اوست:

ساقیا، برخیز و می‌در جام کن فصل گل در بوستان آید همی
باد نوروزی وزید اندر چمن نفخه‌اش عنبرفشان آید همی
مسلم از خواب گران بیدار شد انقلاب اندر میان آید همی
باش، تا برقی درخشد از حجاز غیرت حق در میان آید همی
باش، تا از پردهٔ مشرق بدر صحبت اسلامیان آید همی

نعــــرهٔ الله اکبــــر مــــی‌زنـــم ناتوانـــان را تـــوان آیـــد همـــی
رودکی چنگ است و کلکم زخمه‌اش «یـــاد یـــار مهربـــان آیـــد همـــی»
مــسلم آهنــگ بخــارا کــرده اســت «بــوی جــوی مولیــان آیــد همــی»
(۱، ۸–۲۲۷)

از مطالعهٔ این غزل شاعر برمی‌آید که برابر استقبال وزن و طرز قافیه‌بندی مؤلّف در پایان شعرش دو مصرع از قصیدهٔ رودکی را تضمین نموده، بدین‌وسیله هنر نظیره‌سرایی خود را نیز بازگو کرده است. آکادمیک ع. میرزایف این قطعهٔ در پیروی رودکی سرودهٔ ظفر علی خان لاهوری را به‌قطار جوابیه‌های بهترین «بوی جوی مولیان آید همی» رودکی داخل کرده است. (۵، ۱۲۳)

واقعاً هم، ظفر علی خان ظفر لاهوری که به‌قول مؤلّف «تذکرهٔ شعرای پنجاب» سرهنگ خواجه عبدالرّشید:

”در بعضی از اشعار خود همدوش اساتذهٔ نامور به‌نظر می‌آید“. (۱، ۲۲۶)

توانسته است که در کنار پیروی از رودکی قدرت سخنوری خود را بازتاب بخشد. بی‌حکمت نیست که محقّقان و پژوهشگران این قطعه را در شمار جوابیه‌های بهترین وارد کرده‌اند. از سوی دیگر، محتوای قطعهٔ ظفر علی خان از قصیدهٔ رودکی کاملاً فرق می‌کند و در این جوابیه بیشتر روحیهٔ انقلابی و آهنگ سیاسی امتیاز پیدا کرده است. درحالی‌که شعر رودکی بازگوی صفت بخارا و امیر سامانی و شکوه و عظمت این گهوارهٔ تمدّن شرق می‌باشد. چنین مضمون سیاسی و آهنگ انقلابی در جوابیهٔ شاعر دیگر این سرزمین میر غلام علی مایل تتوی که در حجم ۹۹ بیت به‌قلم آمده است، به‌مشاهده می‌رسد.

به‌قول آکادمیک ع. میرزایف با تألیف این جوابیه شاعر می‌خواست در قلب حکمران سند:

”حسّ وطن‌دوستی، شجاعت و مردانگی را پرقوّت گرداند...“. (۵، ۱۲۱)

از شاعران دیگر این حوزهٔ ادبی که در جواب قصیدهٔ رودکی شعر گفته است، نیشتر می‌باشد. از مطالعهٔ جوابیهٔ مذکور که در پایان خواهد آمد، معلوم می‌شود که هماهنگی این شعر با قصیدهٔ رودکی در دو نکته هویداست: اوّل این که مضمون و

مندرجهٔ آنها تا اندازه‌ای به‌همدیگر قرابت دارد که این از هدف‌های یگانهٔ تألیف داشتن هردو شعر سرچشمه می‌گیرد. دوّم، نیشتر از نظر شکل تنها قافیه‌بندی و ردیف قصیدهٔ رودکی را استقبال نموده است، یعنی وزن هردو شعر از همدیگر متفاوت هستند. چنین استقبالیه را قبلاً در ادبیّات فارسی حافظ شیرازی انجام داده بود که در بالا به‌این نکته اشارت رفت.

غزل جوابیهٔ نیشتر چنین صدا داده است:

دل نشان دارد سخن، کو دل‌ستان آید همی
مخزن اسرار پابند زبان آید همی
شاه خوبان، سرگروه لولیان آید همی
جان فدایش، حاصل کون و مکان آید همی
چشم شوخش را کمانکش جادویی دانم که او
هم به‌قصد جان زار ناتوان آید همی
با صبا همره فرستاد از رخش گلدسته‌ای
بوی دلدارم ز خاک بوستان آید همی
نیک و خوش بنگر که راز حسن و سرّ دلبران
گفته اکنون در حدیث دیگران آید همی
صف به‌صف گلهای رنگارنگ در «باغ جناح»
از برای سرو آن سرو روان آید همی
بوی جوی راوی آید از نسیمش، نیشتر
هان مگر از «شهدره» حسن جوان آید همی
(۵، ۱۲۳)

عبدالغنی میرزایف غزل در جواب «بوی جوی مولیان» رودکی نوشتهٔ این شاعر را مورد توجّه خویش قرار داده، تأکید نموده است که:

"شاعر همچون رودکی بیشتر به‌یادآوری و وصف مناظر طبیعی وطنش اهمیّت می‌دهد. مثلاً، رودکی اگر بوی نهر مولیان را در شعر خود یادآور شده باشد، این شاعر بوی جوی راوی را ترنّم می‌کند. «شهدره» و «باغ جناح» را که مقامهای

دلپذیر اطراف لاهورند، مجسم کرده، نشان دادنی می‌شود. یعنی این شاعر در شعر هزار سال از این مقدّم سرودهٔ رودکی نکته‌هایی پیدا کرده توانسته است که در اساس آنها به‌غزل خود سر و صورتی دهد". (۵، ۱۲۳–۱۲۴)

از شاعران دیگر این حوزه که اساساً در قرن ۲۰ م زندگی و ایجاد کرده است، سیّد عابد شاه تأثیر (۱۹۴۹–۱۸۸۸ م) می‌باشد که در جواب قصیدهٔ رودکی غزل گفته است. مطلع این غزل صورت ذیل دارد:

دیده گریان روز و شب باید همی   یـــاد یـــار دلـــستان آیـــد همـــی

از محتوای مطلع غزل این شاعر پیداست که جنبهٔ عشقی شعر وی قوی‌تر است و هماهنگی آن با شعر رودکی تنها از نظر شکل و طرز قافیه‌بندی به‌مشاهده می‌رسد.

محقّق و شاعر معروف هند شبلی نعمانی نیز برابر انجام تحقیقات گسترده در مورد شعر فارسی اشعار نابی دارد که منشأ از شعر کلاسیکی فارس و تاجیک گرفته است. از جملهٔ اشعار وی قطعهٔ زیرین است که در جواب قصیدهٔ مورد نظر استاد رودکی به‌قلم آمده است. پاره‌ای از این قطعه صورت ذیل گرفته است:

... همچنان باشیم گرم گفتگـو   قاصد از در ناگهـان آیـد همـی
افکنـد شـور مبارکبـاد و پـس   این حدیثش بر زبان آیـد همـی
آسـمانجا از سـوی ملـک دکـن   جانب هندوستان آیـد همـی...

معلوم است که در گفتار شبلی آثار سخن رودکی و هماهنگی مضمون و مندرجهٔ شعر وی با قصیدهٔ استاد سخنوران فارسی هویداست. اگرچه رودکی وصف بخارا و جوی مولیانش می‌کند، شبلی از طبیعت دکن و فیض عطرآگین آسمان عطرانگیز هند سخن می‌راند.

در مجموع، بازنگری به‌وصف شعر و شخصیّت رودکی در آثار سخنوران هند و تأثیر آدم‌الشّعرا به‌شعرای این حوزه بازگو از آن است که اهل ادب شبه قارّه چه فارسی‌زبان و چه هندو و چه پاکستانی عظمت و نصرت شعر عالمگیر رودکی را اعتراف کرده و تفکّر بلند معنوی، حکمت بی‌زوال و هنر سخن‌پردازی وی را در سرگه ادبیّات عالم شمول فارسی گذاشته‌اند. افزوده بر این، تجربه‌های برجستهٔ استاد رودکی را در آثار خود به‌شایستگی تطبیق نموده، برای نفوذ شعر عالمگیر فارسی و ادامه

سنّت‌های بهترین ادبی که پی‌ریزی آنها به‌نام استاد شاعران مربوط است، همّت گماشته‌اند. استقبال طرز سخن رودکی و غزل رودکی وار در ادبیّات این حوزه به‌حدّی رسیده است که آن تا عصر کنون ادامت یافته، راه روشن ادبیّات فارسی را در این منطقه با جلوه‌های نورانی منوّر داشته است.

پی نوشت

۱. عبدالرّشید، سرهنگ خواجه. تذکرهٔ شعرای پنجاب. کراچی، ۱۹۶۷ م، ص ۴۹۴.
۲. علی‌مرداناف ا. رودکی از نظر دانشمندان هند ـ یادبود استاد رودکی (مجموعهٔ مقاله‌ها) ـ قسم ۱/ ترتیب‌دهنده اعلاخان افصح‌زاد. دوشنبه، ۱۹۷۸ م، س ۷۳–۸۲.
۳. برهمن چندربهان. چهار مقاله/مقدّمه و تصحیح سیّد محمّد یونس جعفری. دهلی، ۲۰۰۷ م، ص ۲۲۴.
۴. زرّین‌کوب، عبدالحسین. با کاروان حلّه. مجموعهٔ نقد ادبی. دوشنبه: پیوند، ۲۰۰۴ م، ص ۳۳۲.
۵. میرزایف عبدالغنی. «زخمهٔ چنگ رودکی» در پاکستان/ صدای شرق. ۱۹۷۵ م، ش ۹، س ۱۱۵–۱۲۴.
۶. منیر لاهوری. انشای منیر. کانپور، ۱۸۵۶ م.
۷. نفیسی، سعید. احوال و اشعار ابوعبدالله رودکی. جلد ۳. تهران، ۱۳۱۹ خورشیدی.
۸. رضوی، سیّد سبط حسن. فارسی‌گویان پاکستان. ج ۱. راولپندی، ۱۹۷۴ م، ص ۵۸۷.
۹. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. تذکرهٔ شعرای کشمیر، ج ۱. کراچی، ۱۹۶۷ م، ص ۵۱۶.
۱۰. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. تذکرهٔ شعرای کشمیر. ج ۴. کراچی، ۱۹۶۷ م، س ۱۵۷۹–۱۹۰۷.
۱۱. رودکی. دیوان اشعار/تهیّهٔ عبدالمنّان نصرالدّین. عبدالمنّان نصرالدّین. رودکی (نسخ‌شناسی و نقد و بررسی اشعار بازمانده). خجند، ۱۹۹۹ م، س ۱۷۱–۳۶۱.
۱۲. رودکی باید که آید بار دیگر بر جهان (رودکی در شعر جهان)/تهیهٔ شاکر مختار. پنجیکت، ۱۹۹۶ م، ص ۱۱۶.
۱۳. خوشگو، بندرابن داس. سفینهٔ خوشگو (دفتر ثالث). پتنه، ۱۹۵۹ م، ص ۴۰۰.
۱۴. حافظ شیرازی، شمس‌الدّین محمّد. کلیّات. تهران، ۲۰۰۱ م، ص ۳۵۶.

رودکی از دیدگاهِ تذکره‌نگارانِ شبه قارّهٔ هند

مسلّم است که حفاظت عنصرهای ادبی، خاصه اشعار شعرا در دفتر تاریخ، پیش از همه، بسته به‌تألیف تذکره‌های ادبی می‌باشد. زیرا تذکره‌ها در تاریخ ادبیّات فارس و تاجیک برای فراهم آوردن دیوان شعرا و مجموع اشعار و تألیفات ایشان، تعیین نکات زندگی نامهٔ آنها ارزش مهم کسب کرده‌اند. از اینجاست که جهت معین نمودن تعداد اشعار استاد رودکی، تشخیص نکته‌های اساسی روزگار وی، همچنین، جمع‌آوری مجموع اشعار و ابیات پراکندهٔ او بیشتر پژوهشگران و محقّقان به‌معلومات تذکره‌ها رجوع فرموده‌اند.

مطالعه و بررسی اشعار رودکی ثابت می‌سازد که راجع به‌زندگی‌نامه، آثار و خصوصیّت‌های شعر آدم‌الشّعرا سرچشمه‌های فراوان ادبی اطّلاع داده‌اند. سعید نفیسی در مقدّمهٔ «دیوان» رودکی سمرقندی (تهران، ۱۹۹۵ م) ۹۳ نامگوی سرچشمه‌های ادبی و تاریخی را ذکر نموده است که از استاد رودکی یاد کرده و نکات مربوط به‌زندگی و آثار او را روشن نموده‌اند. حال آن که تعدادی از این سرچشمه‌ها نیز از نظر سعید نفیسی بیرون مانده‌اند.

زیاد بودن تعداد سرچشمه‌های ادبی و تاریخی بی‌سبب نیست، زیرا عامل اصلی توجّه تذکره‌نگاران به‌گویندهٔ اوّلین شعر فارسی با همه نزاکت و لطافت و خصوصیّت‌های ادبی شناخته شدن استاد رودکی و اعتراف گردیدن وی می‌باشد که راه منبعدهٔ شعر فارسی را چه از نظر محتوا و چه از دیدگاه شکل و نوع مقرّر ساخته است. البتّه، در این نامهٔ مختصر امکان تحلیل عمیق کلّیهٔ این معلومات را نداریم و در این مقاله سعی می‌شود که اساساً به‌نظر و دیدگاه‌های تذکره‌نویسان هند توجّه ظاهر گردد.

معلوم است که در تاریخ ادبیّات فارس و تاجیک نفوذ تذکره‌نگاری در عصرهای ۱۶–۱۹ م در سرزمین هند خیلی بالا رفته، تذکره‌های فراوانی در این حوزهٔ ادبی به‌قلم آمدند که هر یک ارزش و مقام جداگانهٔ ادبی را صاحب می‌باشند (نک: ۷). نکتهٔ جالب توجّهٔ دیگر آن است که اوّلین تذکرهٔ فارسی «لباب‌الالباب» محمّد عوفی بخارایی (سال تألیفش ۲۲–۱۲۲۱ م) نیز محض در همین محیط ادبی تولید شده است و این امر نمی‌تواند به‌رواج مکتب تذکره‌نویسی فارسی در شبه قارّه بی‌تأثیر ماند. از نظر دیگر، ارزش و مقام این تذکره در رودکی‌شناسی از آن جهت هم تأکیدشدنی است که به‌زمان زندگی استاد رودکی نسبت به‌دیگر سرچشمه‌ها قریب‌تر تألیف گردیده، اکثر دیگر تذکره‌نگاران به‌اعتبار و ارزش اثر محمّد عوفی بخارایی تکیه کرده‌اند.

افزوده به‌این، در سایر تذکره‌های عصرهای ۱۶–۱۹ م به‌مانند «هفت اقلیم» امین احمد رازی (۱۵۹۴ م)، «عرفات‌العاشقین» تقی‌الدّین اوحدی (۱۲–۱۶۱۰ م)، «سفینهٔ خوشگو» بندرابن داس خوشگو (۳۴–۱۷۲۴ م)، «ریاض‌الشعرا» علی قلی خان واله (۱۷۴۸ م)، «خزانهٔ عامرهٔ» میر غلام علی خان آزاد بلگرامی (۱۷۵۷ م)، «مخزن‌الغرایب» شیخ محمّد علی خان هاشمی سندیلوی (۱۸۰۴ م)، «نشتر عشق» حسین قلی خان عظیم‌آبادی (۱۹–۱۸۱۸ م)، «مرآت‌الخیال» شیر خان لودی، «تذکرهٔ حسینی» میر حسین دوست سنبهلی، «نتایج‌الافکار» محمّد قدرت الله گوپاموی (۴۲–۱۸۴۰ م)، «شمع انجمن» صدّیق سیّد محمّد حسن خان (۱۸۷۵ م)، «ریاض‌العارفین» آفتاب رای لکهنوی (۱۸۸۳ م) و... که در سرزمین هند به‌قلم آمدند، راجع به‌زندگی‌نامه و پهلوهای جداگانهٔ میراث غنامند استاد رودکی ذکر معلومات رفته است که هریکی در مقام خود از ارزش و مقام مخصوص برخوردار می‌باشند.

از اطّلاعات قبلاً ذکرشده معلوم می‌گردد که شمارهٔ تذکره‌های در حوزهٔ ادبی هند تألیف شده خیلی بسیار بوده، تحقیق مکمّل نقش و مقام همهٔ آنها در رودکی‌شناسی در این مقاله امکان‌ناپذیر است. از این رو، با استفاده از حوصلهٔ امکان بررسی‌ها سعی می‌شود که تنها راجع به‌چندی از تذکره‌های در عصر ۱۹ م در سرزمین هند تألیف شده، از جمله، «مخزن‌الغرایب» شیخ احمد علی خان هاشمی سندیلوی (۱۸۰۴ م)، «نیشتر عشق» حسین قلی خان عظیم‌آبادی (۱۹–۱۸۱۸ م) و «ریاض‌العارفین» آفتاب رای

لکهنوی (۱۸۸۳ م) راجع به‌زندگی‌نامه و میراث استاد رودکی ملاحظات خویش را بیان سازیم.

توجّه به‌اطّلاع این تذکره‌ها، پیش از همه، به‌این امر اشارت می‌فرماید که اکثر آنها به‌معلومات تذکره‌های ماقبل خود، خاصّه «لباب‌الالباب» محمّد عوفی بخارایی تکیه کرده‌اند و در کنار این اظهار ملاحظات فردی خود را نیز لازم شماریده‌اند. مثلاً، صاحب «مخزن‌الغرایب» (سال تألیف: ۱۸۰۴ م) در آغاز به‌معلومات عوفی اشارت نموده، نام او را ذکر کرده است که این امر به‌استفادهٔ مطالب این تذکره در گفتار مؤلّفان سرچشمه‌های بعدی دلالت می‌کند. چنانچه، او چنین اخبار داده است:

"استاد ابوعبدالله جعفر محمّد الرودکی. مولانا عوفی نوشته که مولّد او رودک سمرقند بوده". (۱۳، ۲۰۶)

سپس شیخ احمد علی خان هاشمی سندیلوی در ادامهٔ مطلبِ خود به‌تصویر مقام رودکی در نواختن عود و هنر وی در موسیقی‌شناسی، خصلت‌های فردی، آموزش علم موسیقی، عامل هجرت به‌بخارا و امثال این می‌پردازد که در اکثر تذکره‌های پیشین و زمان مؤلّف این تذکره نیز دیده می‌شوند و این امر به‌هماهنگی اخبار اکثر تذکره‌نگاران به‌زندگی و آثار رودکی اشارت می‌کند. از جمله، او نوشته است:

"و بعضی برآنند که رود را خوب می‌نواخت. بدین جهت او را رودکی می‌گفتند. از مادر نابینا متولّد شده. هرچند چشم ظاهر بسته داشت، امّا چشم باطن گشاده. نهایت ذکی و تیزفهم بوده. در هشت سالگی «قرآن» تمامت حفظ کرد و قرائت بیاموخت و آفریدگار وی را آوازی خوش و صوتی دلکش داده بود. از ابوالعبّاس بختیار به‌ربط و علم موسیقی یاد گرفت، تا در گویندگی و نوازندگی سرآمد جهان گردید. امیر نصر ابن احمد سامانی آوازهٔ فضل وی را شنیده طلب نموده، ملازم درگاه خود ساخت. به‌موجب فرمایش کتاب «کلیله و دمنه» را نظم نمود". (۱۳، ۲۰۶)

چون دیگر تذکره‌نگاران مؤلّف «مخزن‌الغرایب» نیز بنیادگذار ادبیّات کلاسیکی فارس و تاجیک بودن استاد رودکی را اعتراف نموده، اساس‌گذار اکثر نوع‌های ادبی بودن شاعر را بدین الفاظ تأکید نموده است:

”مخترعِ و بانی شاعری اوست. مثنوی و قصاید و رباعی و قطعه و غزل همه را ایجاد نموده. پیش از او فضلا بدین نمط کلام از کسی نقل نکرده‌اند“. (۱۳، ۲۰۶)

نفوذ رودکی در دربارِ سامانیان به‌حدّ و پایه‌ای رسید که از او در مقام یک دولتمرد و شخصیّت فرهنگی دفاع و پشتیبانی می‌گردید. این ملاحظه در تذکرهٔ «مخزن‌الغرایب» بدین‌گونه توضیح یافته است:

”وی را از تقرّب پادشاه مزبور ثروتی و جاهی دست داده که تا الآن هیچ شاعری را این دولت و مکنت نبوده. چنانکه در تاریخ‌ها مستور است که او را دویست غلام ترک و دویست غلام هندی بوده. چهارصد شتر در زیرینهٔ او می‌رفت. دیگر احوالش را از این قیاس باید کرد“. (۱۳، ۷-۲۰۶)

بحث دیگری که در این تذکره جای دارد، ذکر مقام و منزلت استاد رودکی در سخنوری و تعیین تعداد ابیات شاعر محسوب می‌شود. مؤلّف تذکره برای ثابت ملاحظه‌های خویش به‌حدیث سخنوران و تذکره‌نویسان دیگر مراجعت می‌کند. حتّی در ادامه این بحث برای آنهایی که از شعر استاد رودکی انتقاد کرده‌اند و به‌شاعر طعنه‌ها زده‌اند، از زبان سخنوران دیگر پاسخ هم می‌گوید:

”و هم در کتب مذکور است که سیزده صد هزار جواهر آبدار از کان طبیعت خود بیرون ریخته، چنان که قطعهٔ استاد رشیدی بر این دال است:

گر سری یابد به‌عالم کس بـه‌نیکوشـاعری
رودکی را بر سر آن شـاعران زیبـد سـری
شعر او را من شمردم سیزده ره صد هـزار
هم فزون آید اگر چندان که باید بـشمری

و یکی از جهال در نظم او طعن کرده. نظامی عروضی این دو بیت در حقّ او انشا نموده:

ای آن که طعـن کـردی در شـعر رودکـی
این طعن کردن تو ز جهل وز کودکی‌ست
کان کس که شعر داند، داند که در جهـان
صاحبقران شـاعری اسـتاد رودکـی‌سـت“

و استاد عنصری و شهید مدح او نموده‌اند. چنان که عنصری می‌گوید:

”غـزل رودکـی‌وار نیکـو بـود　　غزل‌های من رودکی‌وار نیـست
اگرچه بکوشم بـه‌باریـک وهـم　　بدین پرده اندر مـرا بـار نیـست

امّا در این روزگار چه در ایران و چه توران و هند کلامش متروک است. سبب آن است که فضلای متأخّرین هنگامهٔ شاعران کهنه را چنان برهم نزده که احدی (منصبدار دربار در هندوستان دورهٔ پادشاهی، ض.غ.) به‌شعر باستان توجّه و میل کند، مگر به‌ندرت. فامّا منکر استاد شدن تیرگی عقل است“. (۱۳، ۸–۲۰۷)

در ادامه مطلب به‌وجه شیوهٔ تذکره‌نگاری مؤلّف تذکره از اشعار استاد رودکی نمونه‌هایی ذکر کرده، وابسته به‌مضامین آن اشعار آنها را به‌گونه‌ای دسته‌بندی نموده است. مثلاً، زیر عنوان «در صفت شراب» دو قطعهٔ زیرین استاد رودکی را آورده است:

رودکی چنگ برگرفت و نواخت　　بـاده انـداز کـو سـرود انـداخت
و آن عقیق مهی که هر کـه بدیـد　　از عقیـــق گداختـــه نـــشناخت
هر دو یک گوهرند، لیک به‌طبـع　　این بیفسرد و آن دگـر بگـداخت

*

چمـن عقـل را خزانـی اگـر　　گلشن عـشق را بهـار تـویی
عشق را گر پیمبـری، لـیکن　　حـسن را آفریـدگار تـویی
(۱۳، ۲۰۸)

افزوده بر این در تذکرهٔ یادشده قطعهٔ معروف رودکی بدین شکل آمدست:

قطعه:

زمانـــه پنـــدی آزادوار داد مـــرا　　زمانه را چو نکو بنگری همه پند است
ز روز نیک کسان گفت، غم مخور بسیار　　بسا کسا که به‌روز تو آرزومند اسـت
(۱۳، ۲۰۸)

در تذکرهٔ مورد نظر ما برابر ذکر قطعات و اشعار توصیفی که از آنها قبلاً یادشد، از قصاید شاعر هم نمونه‌ای آمده است. قصیدهٔ معروف رودکی که اساساً مضمون حکمی و اخلاقی دارد، به‌شکل زیرین آمده:

شـاد زی بـا سـیاه‌چـشمان، شـاد — که جهان نیست جز فـسانه و بـاد
ز آمــده شــادمان نبایــد بــود — وز گذشــته نکــرد بایــد یــاد
مـن و آن جعـدموی غالیـه‌بـوی — مـن و آن مــاهروی حــورنژاد
نیکبخت آن کسی که داد و بخورد — شوربخت آن که او نخورد و نـداد
باد و ابر است این جهان، افسوس — باده پـیش آر، هـر چـه بـادا بـاد!
(۱۳، ۲۰۹)

شیخ محمّد علی خان هاشمی سندیلوی در پی ذکر این قصیده نمونه‌ای از غزلیّات رودکی می‌آورد که آن غزل این است:

زهی، فزوده جمال تو زیـب و آرا را — شکسته سنبل زلف تو مشک سـارا را
قسم بر آن دل آهن خورم که از سختی — هزار طرح نهادسـت سـنگ خـارا را
که از تو هیچ مروّت طمـع نمـی‌دارم — که کس ندیده ز سنگین‌دلان مدارا را
تو رودکی به‌غلامی قبول اگـر بکنـی — بــه‌بنــدگی نپــسندد هــزار دارا را
(۱۳، ۲۰۹)

امّا در قیاس به‌نسخه‌های دیگر این غزل در دیوانهای رودکی و تذکره‌های دیگر معلوم می‌شود که مؤلّف تذکره یک بیت این غزل را حذف نموده است و آن بیت این است:

هــزار بــار خــدا را شــفیع مــی‌آرم — ولی چه سود که تو نشنوی خدارا را

اصلاً راجع به‌منسوبیت غزل مذکور به‌قلم رودکی دانشمندان اختلاف نظر دارند. آکادمیک عبدالغنی میرزایف به‌این مسئله دخل نموده، شبلی نعمانی را نخستین شخصی می‌حسابد که راجع به‌قلم آدم‌الشّعرا تعلّق داشتن آن شبهه کرده است. او معلومات مؤلّف «ریاض‌الشعرا» که غزل ذکر شده را به‌نام رودکی ثبت نموده است، یادآوری نموده، بعداً ملاحظات متضادّ خویش را در رابطه به‌سبک شعر قرن رودکی چنین بیان می‌دارد:

”... اندازهٔ سخن گفتن آن زمان نیست وانگهی در مقطع این غزل تخلّص هم هست و تخلّص را در آن زمان در غزل نمی‌آوردند“. (۱۵، ۳۲)

امّا هنوز در نشر اوّل «دیوان رودکی» که از جانب سعید نفیسی جمع‌آوری و مرتّب شده است، غزل مذکور در حجم ۵ بیت در آن درج یافته است، ولی در نشر دوّم این

کتاب سعید نفیسی آن را از قطار اشعار رودکی بیرون نمود و در سفینهٔ «مجموعهٔ لطائف و سفینهٔ ظرایف» ثبت شدن طرح دیگر آن را (عبارت از ۹ بیت) که با تخلّص رشید نام شاعر آمده است، همچون سند ذکر کرد. براساس این مدارک موصوف به‌نتیجه‌ای رسید که این غزل «قطعاً از رودکی نیست». (۶، ۴۶۷)

با تکیه به‌این ملاحظات استاد سعید نفیسی ترتیب‌دهندگان «رودکی... شعرها» و دیگر مرتّبان دیوان آدم‌الشّعرا این غزل را به‌او منسوب ندانستند و در کتب منتشر کردهٔ خویش وارد نکردند.

به‌چنین خلاصهٔ قطعی رسیدن سعید نفیسی بی‌سبب نیست. زیرا او، به‌قول عبدالغنی میرزایف:

"شعر بالا را از شش منبع، «جنگ» محمّد تقی بن هادی، سفینه‌های اشعار فارسی (بیاض‌ها)، تذکرهٔ «عرفات‌العاشقین» تقی‌الدّین محمّد، «ریاض‌الشعرا» والهٔ داغستانی، مقالهٔ عائد به‌رودکی نوشتهٔ ه.ایتی و «شعرالعجم» شبلی نعمانی جمع‌آوری کرده است. کهنه‌ترین این منبع‌ها «عرفات‌العاشقین» می‌باشد که آن هم در عصر ۱۷ تألیف یافته است. چنانکه دیده شد، سرچشمه‌ها خیلی تازه‌اند و اخبار آنها را عیناً قبول کردن دشوار می‌باشد". (۲، ۷)

امّا تأکید نکتهٔ دیگر ضرور است که هنوز پس از نشر نسخهٔ اوّل دیوان رودکی سعید نفیسی آکادمیک ع. میرزایف راجع به‌منسوبیت این غزل به‌قلم رودکی اظهار شبهه کرده، به‌این اندیشه می‌رسد که در این پارچهٔ شعری تمام قانونمندی‌های غزلسرایی رعایت شده است، امّا اگر به‌واسطه‌های لفظی زبانی و اسلوب افاده کردن افکار عاشقانهٔ این شعر درست‌تر دقّت کرده شود، به‌خوبی معلوم می‌گردد که آن نه فقط با کلام رودکی آن‌قدر راست نمی‌آید، بلکه از غزل با این وزن و قافیه سراییدهٔ خسرو دهلوی نیز خیلی تازه‌تر بوده، غزل‌های دوره‌های خیلی بعدی ـ حتّی آهنگ بعضی غزل‌های دورهٔ بازگشت غزلسرایی ایران عصرهای آخر را به‌خاطر می‌آورد. بنابراین بی‌سبب نیست که خود سعید نفیسی این غزل را به‌قطار میراث ادبی رودکی داخل کرده، در عین حال می‌نویسد:

"شک دارم ین غزل از رودکی باشد". (۲، ۶)

ادبیّات‌شناس تاجیک رسول هادی‌زاده، در اساس به‌نظر گرفتن ترکیب لغوی، سیستم آبرزها و ساخت شعر طرح اوّل غزل (عبارت از ۵ بیت) به‌خلاصه‌ای آمده است که عبارت و کلمات، صفات و تشبیهات، در دو بیت افاده کردن مطلب در شعر رودکی خاص است:

”چنین می‌نماید، ـ می‌نویسد او، ـ که رشید نام یک هوسکار شعر (نه سرایندهٔ دور) به‌غزل رودکی ۲–۳ بیت سست خود را همراه کرده، پیش دوستانش به‌شاعری خود را نمایش داده است“. (۱۲، ۸–۸۷)

البتّه، تحقیق اصالت میراث استاد رودکی و بحث اشعار واقعی شاعر تا هنوز به‌انتها نرسیده است و چون این غزل در تذکرهٔ مذکور به‌نام رودکی ثبت شده بود، ما تأکید نکات فوق را این جا لازم شماریدیم.

همچنین، صاحب «مخزن‌الغرایب» برابر ذکر انواع مذکور اشعار رودکی مرثیه بر مرگ مرادی سرودهٔ شاعر را با ذکر بهای عوفی به‌آن خیلی مختصر در حجم دو بیت می‌آورد و ده بیت دیگر آن را حذف می‌کند:

”در مرثیه ابوالحسن مرادی شاعر بخارا گفته. مولانا عوفی می‌گوید در این دو بیت از حکمت اثری ست و از لطف طبع‌نشانی:

مُرد مرادی نه همانا که مُرد مرگ چنان خواجه نه کاریست خرد

جان گرامی به‌پدر باز داد کالبد تیره به‌مادر سپرد“

(۱۳، ۱۰–۲۰۹)

معلوم می‌شود که هدف تذکره‌نگار از آوردن پاره‌ای از این مرثیه ذکر مقام رودکی در مرثیه‌سرایی و اعتراف آن از جانب سخنوران بعدی محسوب می‌شود. در مجموع، شیخ احمد علی خان هاشمی سندیلوی افزوده بر آن چه مذکور است، از آثار رودکی اینجا یک قطعه و دو رباعی دیگر را نیز آورده و در مجموع ثابت می‌سازد که استاد شاعران در تمام انواع شعر فارسی مهارت تمام خود را تجربه کرده، به‌عنوان بنیادگذار مجموع نوع‌های شعر فارسی اعتراف گردیده است.

از تذکره‌های دیگر که قبلاً ذکر اسمش در سلک تذکره‌های معروف حوزهٔ ادبی هند رفت و اطّلاع فراوانی راجع به‌آدم‌الشّعرا رودکی داده است، تذکرهٔ حسین قلی خان

عظیم‌آبادی «نشتر عشق» (سال تألیف: ۱۹–۱۸۱۸ م) می‌باشد. در این تذکره هرچند اطّلاع فراوانی در مورد استاد شاعران آمده، امّا همگی سه بیت و دو رباعی شاعر به‌عنوان نمونه آورده شده است. توجّه به‌معلومات حسین قلی خان عظیم‌آبادی بازگوی آن است که آن چه در تذکرهٔ وی ذکر شده است، اساساً اطّلاع تذکره‌های قبلی می‌باشد. موصوف سخنش را به‌ذکر نام اصلی شاعر و ستایش مقام رودکی در ادبیّات فارس و تاجیک آغاز می‌نماید:

"رودکی، اسم شریفش عبدالله و کنّیت ابوجعفر و ابوالحسن داشت. از اعظم حکماست و افاضل بلغا، خضر جادهٔ سخنوران است و هادی مسلک معنی‌پروران، موجد طرز بلاغت است و مخترع روشن فصاحت. اوّل کسی است که از عجمیان دیوان شعر را ترتیب داده و منّت بر سخن و معنی نهاده. اصل حکیم از سمرقند است. به‌فرمودهٔ امیر نصر ابن نوح سامانی نسخهٔ کرتک دوتک... نام داستانی که به‌زبان سانسکریت از اهل هند بوده و پادشاهان عجم به‌تدبیر و کوشش‌های بسیار از کتابخانهٔ راجه‌های هندوستان به‌دست آورده بودند، تشریف نظم پوشانید و چهل هزار درم وسیلهٔ آن یافت و بسیار قدر و منزلت و اقتدار و ثروت به‌حضور امیر مبرور داشت. جمیع فاضلان و کاملان جهان به‌استادی وی معتقد و قائلند. به‌سبب تصاریف ایّام کلام بلاغت نظام آن ناظم اقلیم سخن‌پروری برباد رفته و تلف شده و آن چه باقی است، به‌سبب دقّت معانی و باریکی مضامین مصطلحات ارباب زمانهٔ حال کمتر بر نوشتن و خواندن آن میل می‌کنند و حظ برمی‌دارند". (۱۴، ۶۰۲)

معلومات تازه‌ای که در اینجا به‌نظر می‌رسد، ذکر مقام معنوی رودکی می‌باشد که در دیگر تذکره‌ها به‌آن اشارت نرفته. صاحب «نشتر عشق» علاوه بر آن چه که دیگر تذکره‌نگاران گفتند، در تصوّف هم صاحب ارشاد بودن رودکی را تأکید می‌کند و می‌نویسد:

"در تصوّف صاحب ارشاد است و به‌حکمت ارسطونژاد حاوی علوم کسبی و دوبیتی است و محتوای دقایق صوری و معنوی احوال مفصّل آن استاد والانژاد در اکثر سفاین و تذکره‌ها مبسوط است. کلامش را صد دفتر گفته‌اند. به‌قول

صاحب «شرح یمینی» عدد اشعارش به‌هزار هزار و سیصد بیت و هشت می‌رسیده. در عمر هشت‌سالگی «قرآن شریف» را مع علم قرائت آموخت و حفظ کرد و در مقامات خوانی و خوش‌الحانی و نغمه‌سرایی و زمزمه‌پردازی و نواختن رود همه تن سوز و گداز بود. لهذا تخلّص خود رودکی می‌کرد و بعضی گفته‌اند که منسوب است به‌رودک که موضعی است من عمال بخارا به‌درجهٔ امارت. به‌نظر توجّه امیر نصر به‌مرتبه رسیده بود که دوصد غلام زرخرید با کلاه زرّین و نطّاق مرصّع به‌رکاب وی می‌دویدند و چهارصد شتر اهمال و اثقالش را برمی‌داشتند. بعد از وی هیچ شاعری را این مرتبهٔ ثروت و حشمت میسّر نگشته". (۱۴، ۶۰۳)

معلومات دیگر موجود در این تذکره شهادت از آن می‌دهد که اکثراً مطالب ذکر شده تکرار نکات مذکور در تذکره‌های دیگر است که از هماهنگی اخبار سرچشمه‌ها نسبت به‌روزگار و آثار استاد رودکی خبر می‌دهد.

چنانکه قبلاً گفته آمد، در این تذکره تنها سه بیت و دو رباعی از آثار رودکی آورده شده است. از آن جمله:

ای دلآشوب (و) دل‌آرایی دل‌آزار پسر عهد بستی به‌وفای من و بردی نه بصر

مؤلّف تذکرهٔ «ریاض الشعرا» رضاقلی‌خان واله بیت مذکور را در شکل زیرین آورده است که این مطلب بنا به‌معلومات ا. مختاراف در مقالهٔ «شعر رودکی در هند» افاده یافته است:

ای دل آشوب و دل‌آرا و دل‌آزار پسر عهد بسته به‌وفا با من و نابرده به‌سر
(۵، ۱۳۱)

به‌نظر ما چنین می‌رسد که هر دو شکل این بیت صحیح و به‌مطلب نزدیک است، در نسخهٔ اوّل مراجعت به‌هدف است که عهد بستی به‌من و عهدت را تا به‌آخر نبردی. در نسخهٔ دوّم، همین ملاحظه به‌صورت تأکید ذکر شده است.

دو بیت دیگر که در این تذکره از رودکی آمده‌اند، این‌گونه صورت دارند:

سماع و بادهٔ رنگین و ساقیان چو ماه اگر فرشته ببیند، همی برد از راه

*

نظر چگونه بدوزم کـه بهـر دیـدن او   ز خاک من همه نرگس دمد به‌جای گیـاه
(۱۴، ۶۰۳)

از دو رباعی که در این تذکره آمده ست، یکی این است:

در منزل غـم فگنـده مفـرش مـاییم   هم دیده پرآب و دل پرآتش مـاییم
عالم چو ستم کند، ستمکش مـاییم   دست خوش روزگار ناخوش ماییم
(۱۴، ۶۰۳)

رباعی دوّم که در این تذکره همچون نمونۀ آثار رودکی ثبت شده است، صورت ذیل را دارد:

چون کار دلم ز زلـف او مانـده گـره   بر هر رگ جـان ز آرزو مانـده گـره
امید ز گریه بود، افـسوس، افـسوس!   کآن هم شب وصل در گلو مانده گره
(۱۴، ۶۰۳)

باعث تذکّر است که هم شیخ احمد علی خان هاشمی سندیلوی و هم حسین قلی خان عظیم‌آبادی به‌مانند مؤلّفان دیگر منبع‌های ادبی ـ تاریخی در هندوستان تألیف گردیده هنگام بیان شرح حال و اشعار رودکی اساساً به‌اخبار «لباب‌الالباب» محمّد عوفی تکیه نموده، در برابر این، برای کامل نمودن و تکمیل معلومات او در خصوص بعضی لحظه‌های حیات و آثار رودکی کوشش به‌خرج داده‌اند.

معلومات تذکرۀ دیگر این حوزۀ ادبی در بارۀ رودکی که به‌قلم آفتاب رای لکهنوی تعلّق دارد، خیلی مختصر است. مؤلّف پس از ذکر اسم شاعر و کنیۀ او ندیم مجلس امیر نصر ابن احمد سامانی بودن رودکی را تأکید کرده است و خلاص. در تذکره فقط یک نمونه رباعی از آثار شاعر آورده شده است. اطّلاع کامل این تذکره صورت ذیل دارد: «رودکی ـ یعنی عبدالله ابوالحسن ابوجعفر که ندیم مجلس امیر نصر ابن احمد سامانی بوده، از اوست:

چون کار دلـم ز زلـف او مانـد گـره   بر هر یک جان صد آرزو مانـد گـره
امّید ز گریه بود، افـسوس، افـسوس!   کان هم شب وصل در گلو ماند گـره
(۱۴، ۲۷۷)

لازم به‌تأکید است که هرچند ضمن بیان احوال رودکی مؤلّف این تذکره معلومات خیلی مختصر می‌دهد، امّا جاجا در موارد ضروری در تذکره‌اش از استاد یادآور می‌شود و نکاتی جالب اظهار می‌دارد که ارزش مهم علمی و ادبی دارند. مثلاً، ضمن بیان احوال ابوشکور بلخی نوشته است:

"استاد رودکی اکثر اشعار او را تضمین کرده". (۱۴، ۳۲)

هنگام تفسیر شرح حال شهید بلخی، در وفات او مرثیه سرودن رودکی را تأکید کرده است. (۱۴، ۳۶۸) مراد همان مرثیهٔ رودکی است که با مطلع «کاروان شهید رفت از پیش، و آن ما رفته گیر و می‌اندیش» سروده است.

در جریان بازگویی شرح حال شیدا که اصلش از مشهد بوده، در عهد جهانگیر پادشاه (۱۶۲۸–۱۶۰۷ م) در گجرات روزگار به‌سربرده است، چنین نوشته:

"... به‌خانهٔ ملّا فیروز مشاعره ترتیب داده و اکثر شعرای نامی آن عصر جا کرده که ملّا شیدا از دور پیدا شد، چون از لاف بی‌معنی او دل‌پُری داشتند، با هم عهد بستند که یاران استدعای اشعار تازه از ملّا شیدا بنمایند و ملّا فیروز در برابر هر شعر شعر استادی بخواند. الغرض، وقتی که ملّا شیدا در بزمگاه که در حقیقت رزمگاه قرار یافته بود، جا کرد، احباب تعریف ذهن او کرده استدعای اشعار تازه می‌نمایند و او برمی‌خواند:

چیست دانی، بادهٔ گلگون مصفّا جوهری

حسن را پروردگاری، عشق را پیغمبری

ملّا فیروز می‌گفت، که: "این شعر از شعر رودکی است:

عشق را می‌پیمبری، لیکن حسن را آفریدگار تویی

شیدا درهم می‌پیچد و التفاتی به‌این حرف نکرده می‌خواند..." (۱۴، ۳۷۲)

از اقتباس بالا می‌توان حدس زد که بحث شعر رودکی و تعیین اشعار دقیق وی همچنین ملاحظات دانشمندانهٔ اهل ادب حوزه نسبت به‌شعر آدم‌الشّعرا در آن روزگار رواج تمام داشته است و در کنار این امر مذکور به‌آگاهی ضروری شعرای حوزه از شعر رودکی اشارت می‌کند.

با نظرداشت آن چه گفته آمد، روشن می‌گردد که معلومات تذکره‌نگاران عصر ۱۹ هند در بررسی مسائل بحث‌ناک آثار ابوعبدالله رودکی در قطار دیگر سرچشمه‌های ادبی موجود در مناطق و حوزه‌های ادبی دیگر خدمت‌های شایسته‌ای به‌انجام رسانیده‌اند. هرچند اکثر اطّلاع آنها برمبنای تذکره‌های ماقبل او نوشته شده‌اند، احساس می‌شود که در موارد ضروری نقطهٔ نظر و ملاحظات ضروری خویش را بیان داشته‌اند. در کنار این تذکره‌های در حوزهٔ ادبی هند تألیف گردیده، برابر خدمت در آموزش و شناخت رودکی مناسبت ادیبان این منطقهٔ ادبی را نسبت به‌میراث آدم‌الشعرا مشخّص و معین می‌نماید که این ارزش خیلی مهم ادبی آنها محسوب می‌شود.

در کنار آن تذکره‌هایی که ذکرشان رفت، در حوزهٔ علمی و ادبی شبه قارّهٔ هند فرهنگ نامه‌های بی‌شماری نیز به‌قلم آمدند که بی‌شک، در وسعت اطّلاع آنها نیز از اشعار استاد رودکی کاربندی شده، اهمیت مهمی در رودکی‌شناسی پیدا کرده‌اند. از جملهٔ این فرهنگها «فرهنگ فخر غوّاص» مولانا فخرالدّین مبارکشاه غزنوی متخلّص به‌غوّاص (۱۳۰۱ م)، «مؤیّدالفضلا» محمّد ابن شیخ لاد دهلوی (۱۵۱۹ م)، «مدارالافاضل» الله‌داد ابن اسدالله سرهندی متخلّص به‌فیضی (سال تألیف: ۱۵۹۳ م)، «فرهنگ جهانگیری» جمال‌الدّین حسین اینجو (سال تألیف: ۷–۱۵۹۶ م)، «فرهنگِ رشیدی» عبدالرّشید التّتوی (سال تألیف: ۱۶۵۴ م) و غیره را می‌توان نام‌برد که بخش اَعظم آنها تا هنوز در شایستگی در علم لغت‌شناسی تاجیک معرّفی نشده‌اند. همچنین، در حفاظت ابیات پراکندهٔ استاد رودکی و جمع‌آوردن میراثِ او به‌غیر از تذکره‌ها و فرهنگ و لغت‌نامه‌ها اهمیّت بیاض و جنگها، سفینه و کشکولِ‌ها نیز خیلی بزرگ است. محض توسّط این‌گونه سرچشمه‌های ادبی ابیات تازهٔ استاد رودکی کشف گردیده، اختلاف نظرها در مورد آمیزش اشعار آدم‌الشّعرا با دیگر سخنوران هم‌عصر خود تا جایی حلّ و فصل خود را دریافته‌اند.

شایستهٔ تذکّر است که امروز تعداد زیاد این نوع سرچشمه‌های ادبی که در آنها در قطار اشعار سخنوران دیگر نمونه‌های شعر پرارزش رودکی نیز مستور است و بازشناسی میراث آدم‌الشّعرا را در حوزهٔ ادبی هند مشخّص می‌سازند، در کتابخانه‌ها و موزه‌های سرزمین هند محفوظ‌اند. دربارهٔ چندی از این‌گونه منابع آکادمیک ا. مختاراف

نیز اطّلاع داده است. از آن جمله، در موزهٔ سالارجنگ شهر حیدرآباد نسخهٔ کتابی با نام «مجموعهٔ اشعار شعرای متقدّمین» نگهداری می‌شود که در نیمهٔ دوّم عصر ۱۷ یا اوّل عصر ۱۸ در هندوستان رونویس شده، در آن ۱۵۰ بیت از اشعار رودکی ثبت شده است. (۴، ۹۳-۸۶)

بنا به‌معلومات همین دانشمند در کتابخانهٔ خدابخش پتنه «رقعات متفرّقه» نام کتابی جای دارد (سال ۷-۱۶۶۶ م کتابت شده است) که فراگیر معلومات مختصری راجع به‌رودکی بوده، مؤلّف آن در تکیه به‌معلومات دولتشاه سمرقندی به‌رودکی اساساً چون به‌استاد صنعت موسیقی نظر کرده است. (۴، ۹۲)

ا. مختاراف همچنین راجع به‌موجودیت کتابی با عنوان «دیوان استاد رودکی» خبر می‌دهد که در کتابخانهٔ مولانا آزاد علیگر محفوظ بوده، در آن آثار سه شاعر: قطران، رودکی و منوچهری در همجایگی به‌قلم آمده‌اند (۳، ۹۹)، خبر داده‌اند.

در ذخیرهٔ دانشگاه شهر تانگ راجستان که با نام انستیتیوت عربی و فارسی مشهور است، «انتخاب کلام فارسی» نام کتابی نگهداری می‌شود که در آن رباعی معروف استاد رودکی بدین شکل ذکر شده است:

گر درنظر خویش حقیـری، مـردی   ور بر سر نفس خود امیری، مردی!
مـردی نبـود فتـاده را پـای زدن   گر دست فتاده‌ای بگیـری، مـردی!

در کنار این، در کتابخانهٔ آسیایی کلکتّه «مجموعهٔ اشعار» نام کتاب دیگر نیز محفوظ است که در آن نیز از اشعار رودکی سه بیت ذکر شده است. (۵، ۳۳-۱۲۸)

از این مطالب تنها نکته‌هایی روشن می‌شود که در دسترس اهل تحقیق قرارگرفته است. البتّه، غنامندی کتابخانه‌های سرزمین هند بازگوی آن است که در کتابخانه‌های این سرزمین هنوز هم تذکره‌ها، سفینه‌ها و بیاض‌ها و جنگ و کشکول‌های زیادی شاید محفوظند که راجع به‌میراث غنامند استاد رودکی اطّلاع فراوان داده‌اند، امّا اخبار آنها تا حال به‌شایستگی برای اهل تحقیق معرّفی نگردیده‌اند. ما تنها دربارهٔ قطره‌ای از این بحر بیکران آگاهی داریم و خلاص. امیدواریم که با استفاده از این سرچشمه‌های محفوظ در این سرزمین فرهنگی شرایط خوبی فراهم آید و محقّقین در پی بیشتر و پیشتر مشخّص

نمودن جایگاه و مقام استاد رودکی نه تنها در این حوزهٔ ادبی، بلکه در ادبیّات جهانی خدمت‌های برازنده به‌انجام برسانند.

پی نوشت

۱. علی‌مردان ا. رودکی از نظر دانشمندان هند ـ یادبود استاد رودکی (مجموعهٔ مقاله‌ها). ـ قسم ۱/ترتیب‌دهنده اعلاخان افصح زاد. دوشنبه، ۱۹۷۸ م، س ۸۲–۷۳.

۲. میرزایف ع. رودکی و انکشاف غزل در عصرهای ۱۰–۱۵. ـ سیزده مقاله. ـ دوشنبه، ۱۹۷۷ م، س ۵–۵۲.

۳. مختاراف ا. اشعار تازهٔ استاد رودکی // صدای شرق. ۱۹۸۲ م، ش ۹، س ۱۰۰–۹۶.

۴. مختاراف ا. دردانه‌های مدنیت تاجیکستان در گنجینه‌های هندوستان. دوشنبه، ۱۹۸۷ م.

۵. مختاراف ا. شعر رودکی در هند // صدای شرق. ۱۹۸۸ م، ش ۱، س ۳۳–۱۲۸.

۶. نفیسی، سعید. محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی. تهران، ۱۳۴۱ هـ ش.

۷. نقوی، سعید علی رضا. تاریخ تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان. تهران، ۱۹۶۷ م، ص ۸۱۹.

۸. رضوی، سعید سبط حسن. فارسی گویان پاکستان. ج ۱، راولپندی، ۱۹۷۴ م، ص ۵۸۷.

۹. رای لکهنوی، آفتاب. ریاض‌العارفین/به‌تصحیح و مقدّمهٔ سیّد حسام‌الدّین راشدی. اسلام‌آباد، ۱۹۷۷ م، ص ۵۲۳.

۱۰. رودکی. دیوان اشعار/تهیهٔ عبدالمنّان نصرالدّین. عبدالمنّان نصرالدّین. رودکی (نسخ‌شناسی و نقد و بررسی اشعار بازمانده). خجند، ۱۹۹۹ م، س ۱۷۱–۳۶۱.

۱۱. خوشگو، بندرابن داس. سفینهٔ خوشگو (دفتر ثالث). پتنه، ۱۹۵۹ م، ص ۴۰۰.

۱۲. ر. هادی‌زاده. در تحقیق آثار رودکی // صدای شرق. ۱۹۸۲ م، ش ۹، س ۸–۸۷. (مقاله ـ س ۹۵–۸۱).

۱۳. هاشمی سندیلوی، شیخ احمد علی خان. مخزن‌الغرایب. ج ۲. لاهور، ۱۹۷۰ م، ص ۱۰۵۸.

۱۴. حسین قلی خان عظیم‌آبادی. نشتر عشق/به‌تصحیح و مقدّمهٔ اصغر جانفدا. کتاب ۲، دوشنبه، ۱۸۷۲ م، س ۷۸۲–۳۸۷.

۱۵. شبلی نعمانی. شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیّات ایران/ترجمهٔ سیّد محمّد تقی فخر دایی گیلانی. ج ۱، تهران، ۱۳۶۸ هـ ش.

ابوریحان بیرونی و مقامِ او در تحقیقِ تاریخِ تمدّن هند

ابوریحان بیرونی در تاریخ تمدّن فارس و تاجیک، قبل از همه، به‌عنوان حکیم و فیلسوف نامور شناخته شده است که افکار و نظریاتش او را به‌حیث کاشف اسرار حقیقت معرّفی نموده‌اند. بیرونی را در ردیف ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا به‌عنوان شخصیّت‌های بی‌نظیری که با هستی معنوی و پربار تفکّر خویش علم و معارف و ادبیّات فارسی را شهرت بزرگی بخشیده‌اند، نام می‌برند.

ابوریحان بیرونی را می‌توان از پرکارترین علمای عصر خود دانست، زیرا چنانکه در سرچشمه‌ها از اعتبار و مقام بیرونی به‌گونهٔ ذیل سخن رفته: گویند، دستش از نوشتن، چشمش از دیدن و مغزش از اندیشیدن باز نمی‌ایستاد، مگر در جشن نوروز و مهرگان و یا برای تهیّهٔ لوازمِ زندگی و نیز گویند، هنگامی که «قانون مسعودی» را تصنیف کرد و آن را به‌نام سلطان مسعود گردانید، آن پادشاه سه شتر بار نقره برای وی انعام فرستاد، امّا ابوریحان بیرونی آنها را نپذیرفت و به‌خزینه برگردانید و چنین پاسخ داد:

"من علم را برای علم خدمت می‌کنم، نه برای مال".

و نیز ابولحسن ابن عیسٰی گوید:

"آنگاه که نفس در سینهٔ ابوریحان به‌شماره افتاده بود، بر بالین وی حاضر آمدم، در آن حال از من پرسید: «حساب جدات فاسده را (یکی از مسائل فرایض اهل سنّت و جماعت) که وقتی مرا گفتی، بازگویی که چه‌گونه است؟» گفتم: «اکنون چه جای این سؤال است؟» گفت: «ای مرد، کدام یک از این دو مرا بهتر؟ این مسئله بدانم و بمیرم یا ندانسته و جاهل درگذرم؟» و من آن مسئله را باز گفتم و فرا گرفت و از نزد وی بازگشتم و هنوز قسمتی از راه نپیموده بودم که شیون از خانهٔ او برخاست".

از این ملاحظات می‌توان نتیجه گرفت که هدف زندگی ابوریحان بیرونی، پیش از همه یادگرفتن علم بود. او علم را واسطهٔ اندوختن مال قرار نمی‌داد و علم را برای به‌دست آوردن مقام و منصب استفاده نمی‌کرد. چون وی علم را تنها برای علم از برمی‌نمود. از این رو، پیوسته برای علم می‌اندیشید و برای علم می‌نوشت. این بود که معنی زیستن خویش را تنها برای علم و به‌خاطر شناخت و اندوختن علم تفسیر می‌نمود.

اعتبار و مقام علمی او در گسترهٔ افکار فلسفی تاجیک و فارس در آثار بی‌شمار علمی (آثار بیرونی را از ۱۵۰ تا ۱۸۳ تا نوشته‌اند) تأیید و تحقیق شده است که بیرون از حوصلهٔ بررسی‌های مطالب این مقاله محسوب می‌شود.

امّا در کنار این، ابوریحان بیرونی در آموزش تاریخ، فرهنگ و تمدّن هند نیز نقش مؤثّر گذاشته است که تألیفات گرانمایه وی در این سمت گواه حقیقت حال است. ولی درنظر اوّل بحثی روی کار می‌آید که وجهٔ اصلی ارتباط ابوریحان بیرونی به‌سرزمین هند در چه است و کدام عوامل باعث گردیده که این متفکّر بزرگ در اندیشهٔ تحقیق آموزش تاریخ و جغرافیای هندوستان بیفتد.

از معلومات تاریخی برمی‌آید که پس از تصرّف خوارزم از جانب محمود غزنوی (جلوس: ۴۲۱–۳۸۷ ه/ ۱۰۳۰–۹۹۷ م) دانشمند و متفکّر بزرگ ابوریحان بیرونی در قطار دیگر عالمان و شاعران دربار خوارزمشاه به‌غزنه انتقال یافت و تا آخر عمر در دربار سلطان محمود مشغول تحقیق و ایجاد آثار علمی گردید. محض، همین پیوستگی و ارتباط با دربار سلطان محمود بود که ابوریحان بیرونی امکان پیدا کرد که در رکاب وی به‌هندوستان سفر نماید.

وقتی که سلطان محمود غزنوی در بین سال‌های ۱۰۰۰ تا ۱۰۳۰ م هفده مرتبه به‌سرزمین هند لشکر کشید، تحت شعار غزوات شهرهای آباد و عبادتگاه‌های پرشکوه این ملک را خراب و تله و تاراج می‌کرد، بیرونی از فرصت در هندوستان بودن خود استفاده برده، در تحقیق و آموزش تمدّن و فرهنگ این سرزمین و فراهم آوردن مطالب افزون سعی و اهتمام ورزیده است. او همچون شخص فاضل و دانشمند به‌تحقیق و بررسی علم و فرهنگ هندوها پرداخته، کامیابی‌های آنها را با علوم و فرهنگ خلق‌ها و

کشورهای دیگر مقایسه نمود. در کنار این، ضمن سفر به‌ابوریحان بیرونی میسّر گردید که در معاشرت با پندیت‌ها و برهمنان هند زبان سانسکریت را به‌حدّی آموزد که در ترجمهٔ کتب متعدّد در ساحات علوم نجوم و هیأت از این زبان به‌عربی توفیق پیدا کند.

یادگاری اساسی که مجموع این برداشت و دانش‌های از سفر خویش به‌دست آوردهٔ ابوریحان بیرونی را فراهم آورده تا زمان ما آمده رسیده است و شهرت عمومی جهانی هم کسب کرده، اثر او «کتاب فی تحقیق ماللهند» می‌باشد که با نام «ماللهند» و «کتاب‌الهند» نیز مشهور است.

قابل تذکّر است که قبل از بیرونی چند نفر سیّاحان دیگر نیز به‌سرزمین هند سفر کرده، چندین آثاری در صورت «سفرنامه»ها ایجاد کرده‌اند. از جمله، شاه بابلستان سیلیوک ۱ سال ۲۹۵ ق م سفیر خویش ـ میگسفان را به‌دربار چندرگوپتا (۳۱۷–۲۹۳ ق م) فرستاده بود. میگسفان تمام حدود شمال هندوستان را سیر کرده، تأثّراتش را روی کاغذ آورده است که تا امروز پاره‌های جداگانهٔ آن آمده رسیده‌اند. (نک: ۱۰، ۶۱؛ ۲، ۶۰)

بعد از وی سیّاحان چینی ـ فه سین در زمان حکومتداری چندرگوپتا دوم (۴۱۲–۳۸۰) بین سال‌های ۴۱۳–۳۹۹، سون یون در سال ۵۰۲ و یکی از روحانیان سیون تسزن در زمان حکمرانی هرشه (عصر ۷) در بین سال‌های ۶۴۵–۶۲۹ م تمام قلمرو هندوستان را سیر نموده، «سفرنامه»هایی از خود به‌یادگار گذاشته‌اند که جهت آموزش تاریخ هندوستان قدیمه ارزش بلند علمی را صاحب می‌باشند. (۱۰، ۸۸، ۸–۹۷؛ ۶، ۲۳۹؛ ۷، ۳۰۹–۲۹۹)

ولی در میان این آثار که در زمینهٔ هندشناسی تألیف شده‌اند، «کتاب‌الهند» ابوریحان بیرونی از چند جهت امتیاز دارد. ارزش علمی و پژوهشی این اثر تا به‌امروز نه تنها از میان نرفته است، بلکه از جملهٔ دقیق‌ترین بررسی‌های علمی در ساحهٔ هندشناسی به‌شمار می‌آید. عالم سانسکریت‌شناس ج. بوهلر تأکید نموده است که سفرنامه‌های دیگران در مقابل سفرنامهٔ بیرونی مانند کتب افسانه که برای کودکان تهیّه و تنظیم کنند یا مسوّدات مردم عادّی و خرافاتی است که به‌عالمی پُر از عجایب افتاده و از مشاهدات خود دچار شگفتی شده و نتوانسته باشند که از حقایق واقعی جز مقدار ناچیز

درک کنند. اگرچه بیرونی به‌مانند سیّاحان چینی تمام مرز هند را سفر نکرده است و سیاحت وی محدود به‌قسمت شمالی ـ غربی هند بوده است.

خود ابوریحان بیرونی نیز راجع به‌ارزش و مقام این اثرش که محقّقانه فراهم گردیده است، ملاحظاتی سنجیده ابراز داشته است. از جمله، جایی به‌این نظر است:

"آنچه ما در این «کتاب‌الهند» ذکر کرده‌ایم، برای هرکسی که با هندوان مکالمه کردن یا در مسائل مذهبی، علمی و ادبی هندوان از روی اساس تمدّن خود ایشان بحث کردن می‌خواهد، کفایت می‌کند". (۱۳، ۱۷۳)

همین طریق، «کتاب‌الهند» حدود سال‌های ۳۱–۱۰۳۰ م در غزنه تألیف شده است. در مورد فاصلهٔ تألیف این اثر نیز عالمان نظرات خویش را ابراز داشته‌اند. از سندهای تاریخی که در اثر بیرونی ذکر شده‌اند، سال تألیف اثر را بین سی‌ام آپریل ۱۰۳۰ و ۱۹ دسامبر ۱۰۳۱ م مقرّر نموده است. وابسته به‌این می‌توان تخمین زد که بیرونی برای تألیف اثر خویش از سال ۱۰۱۷ تا سال ۱۰۳۰ م مواد جمع نموده است.

در مقدّمهٔ نشر روسی اثر ا.ب. خالداف و و.گ. ایرمن نیز تأکید بر آن نموده‌اند که بیرونی برای تألیف «ماللهند» که به‌زبان عربی نوشته شده و از ۸۰ باب عبارت است، ۱۳ سال حیات خویش را صرف نموده است. از ۴۴ سالگی به‌تألیف کتاب آغاز نموده، آن را در ۵۷ سالگی خویش به‌انتها رسانیده است. (۱۲، ۴–۱۳)

افزوده بر این، مؤلّفان فوق معتقد برآنند که در آثار بیرونی «ماللهند» جایگاه نمایانی را اشغال می‌کند و این امر، پیش از همه، به‌مندرجهٔ با ارزش و محتویات با برنامهٔ آن ربط پیدا می‌کند.

مؤلّفان مذکور در کنار بازگوی فاصلهٔ تألیف اثر به‌مسئلهٔ تعیین مقام این کتاب در آثارِ ابوریحان بیرونی ورود پیدا کرده‌اند و یکی از وجوه اصلی اشتهار بیرونی را بسته بر اینِ اثر می‌شمارند که در رفعت مقام علمی آن فیلسوف سهم ارزنده گذاشته است:

"حتّی در قیاس با دیگر آثار بیرونی، چون «القانون المسعودی فی الهیأت و النجوم»، «کتاب تحدید نهایت الاماکن لتصحیح مسافات المساکن» و «کتاب التّفهیم لاوایل صناعت‌التّنجیم» «ماللهند» یکی از جای‌های نمایان را اشغال می‌کند. حتّی به‌حیث یکی از عالمان معروف در تاریخ انسانیت اعتراف شدن مؤلّف این اثر نیز به‌مقام،

جایگاه و مندرجهٔ غنی این اثر تکیه می‌کند. «مالِلهند» نه تنها یک اثر ارزشمند در آموزش سرزمین هند در گسترهٔ تمدّن اسلامی است، بلکه کتاب پرارزشی در ادبیّات عصر میانگی شرق محسوب می‌شود. از این رو، با اطمینان کامل می‌توان گفت که از روی مندرجه و محتویات خود عاید به‌یک مملکت، خلق، دین و فرهنگ شامل خلافت سیاسی اعراب یا کشورهای حوزهٔ تمدّن اسلام اثری موجود نیست که با «مالِلهند» در محل قیاس قرار بگیرد". (۱۲، ۴۹)

از این ملاحظات برمی‌آید که ابوریحان بیرونی با تألیف این اثر کوشیده است که جوهر و روح تمدّن هندوان را کشف نموده، مسائل تاریخ و فلسفه، نجوم و ریاضی، هیأت و حساب و جغرافیای تصویری، رسم و آیین، سنّتهای قدیم هندوان را به‌رشتهٔ تحریر درآورد و به‌ایجاد یک اثر قاموسی موفق شود. جهت به‌قلم آوردن کتاب بیرونی از مطالب آثار قدیمهٔ هندی، چون «مهابهارتا»، «رامایِن»، «بهگودگیتا»، «بریهدسمهیتا»، «ویوپورنه»، «ویشنوپورنه»، «منوسمریت»، «سمکهیسوتره»، «پتنجلی»، «برهمسیدّهنته» و دیگر آثار مقدّس که اصلاً به‌زبان سانسکریت تألیف شده‌اند، استفاده نموده است. مؤلّف نه تنها از آن چه دیده و شنیده نقل می‌کند، بلکه از منابع معتبری که در اختیار داشت، بهره گرفته و سپس با روش استدلالی مطالب تحقیق شده را به‌خواننده می‌رساند. در کنار این، با مطالعهٔ کتاب می‌توان در حدود ۲۵۰۰ اصطلاحات علمی سانسکریت را پیدا نمود که بیرونی آنها را به‌صورت جدول‌های مختلف تنظیم و مرتّب ساخته است. از این لحاظ، کتاب «مالِلهند» از این دیدگاه نیز شایان اهمیّت خاص است.

اینجا بار دیگر روشن می‌شود که در کنار آشنایی با فرهنگ قدیمهٔ هندی بیرونی به‌حقیقت زبان سانسکریت را آموخته است و اثرش از مواد به‌این زبان تألیف شده استفاده بی‌حد برداشته است.

البتّه، هنگام آموزش ویژگی‌های زبانی بسیاری از آثار علمی و ادبی هند باستان و ساختار گراماتیکی و غنامندی زبان سانسکریت که نه تنها از نظر لغوی و قوانین داخلی با زبانهای سنّتی بیرونی ـ عربی و فارسی، حتّی زبان مادری وی ـ خوارزمی خیلی بیگانه بود، بلکه آموزش ترکیب آوازی این زبان خیلی دشوار به‌حساب می‌آمد و بیرونی به‌مشکلات زیادی دچار شد.

قبل از همه، وقتی که بیرونی به‌سرزمین هندوستان قدم نهاد، دین اسلام هنوز به‌هر نقاط آن نرسیده بود و بومیان اینجا هنوز هندوان بت‌پرست بودند و از مسلمانان که تحت سروری سلطان محمود غزنوی زیر شعار «نشر توحید» و «محو آثار شرک» یک سلسله از ناحیه‌های قسم شمال غربی مملکت را ضبط نموده بودند، دوری می‌جستند. امّا ابوریحان بیرونی که از تعصّب دینی دور بود، هندوهای بت‌پرست را هم احترام می‌کرد و اثرهای دایر به‌علم و ادبیّات آفریدۀ آنها را می‌ستود. او چنین عقیده داشت که برای با افکار و عقاید هندوها شناس شدن، در مسئله‌های عقلی و فکری با آنها مباحثه نمودن آداب و اخلاق و عرف و عادت آنان را به‌طور باید و شاید آموختن لازم است.

امّا بیرونی هنگام مسافرت به‌هند جهت بلند برداشتن سطح زباندانی خود از همه واسطه‌ها استفاده می‌برد و قبل از همه، از پندیتها و برهمنان کمک می‌گرفت و در این راه هیچ مبلغی را دریغ نمی‌داشت. خود بیرونی دربارۀ با مشکلات فرا گرفتن زبان سانسکریت نگاه نکرده با شوق کلان به‌آموختن این زبان مشغول شدنش چنین نوشته:

> ”زبان سانسکریت خیلی وسیع و مشکل است و هرچند من آن زبان را خیلی دوست دارم و در این باب وحید عصرم، امّا می‌بینم که به‌تمام نکات آن زبان پی بردن آسان نیست. لاجرم، در جمع‌آوری کتب سانسکریت حتّی از بلاد دوردست و در معاشرت با علمای سانسکریت که می‌توانند آن زبان را به‌من بیاموزند، از بذل همّت و پرداخت پول هیچ کوتاهی نمی‌کنم“. (۱۳، ۱۷۴)

در غزنه که مرکز علم و هنر بود، آن وقت صدها نفر هندوستانیان به‌صورت اسیران جنگ، مسافران آزاد و تاجران و هنرپیشگان اقامت داشتند. از این لحاظ، برای ابوریحان بیرونی وسایل کامل فراهم بود که طی سالهای دراز با نمایندگان طبقه‌های گوناگون مردم هند در ارتباط باشد و از اطّلاعات آنها استفاده برده، یادداشت‌ها و تحقیقات خود را که در مسافرت هند جمع‌آوری نموده بود، تکمیل دهد.

همین طریق، ذهن پژوهشگرانه و روحیۀ فضیلت‌جوی ابوریحان بیرونی باعث می‌گردد، تا به‌کشف فرهنگ و تمدّن هندوان توجّه بسیار دقیق مبذول داشته ۱۳ سال حیات خویش را مصرف نماید. بیرونی به‌آموزش زبان قدیمه و غنی‌ای دست یافت که بیرون از حدود انتشار اسلام قرار داشت. با صاحب شدن به‌چنین موفّقیتی در چنین

دوره بیرونی جهت معرّفی میراث فکری و ادبی و دینی هندوان به‌مسلمانان، ترجمهٔ اثرهای مدنیت قدیمهٔ این زبان، همچنین به‌کار گرفتن مواد آثار باستانی این سرزمین، خاصه در رشتهٔ ریاضیات و نجوم موفق شد. معروف‌ترین اثری که بیرونی از سانسکریت به‌عربی ترجمه کرده «برهی سنکهیته»ی برهمیر محسوب می‌شود. (نک: ۱۵، ۲۱۰)

همزمان بیرونی کتاب «سمکهیسوتره» که در اصل و شرح مخلوقات بحث می‌کند، رسالهٔ «پتنجلی» را که در خصوص نجات روح انسان از مجموع علایق جسمانی ایجاد شده است را از زبان سانسکریت به‌عربی ترجمه نموده است.

در فهرست اثرهای بیرونی که پس از ۵ سال تألیف «مااللهند» از جانب خود او مرتّب شده بود (فهرست ۱۱۳ تصنیف خود را بیرونی سال ۱۰۳۵ م ضمن فهرست کتاب‌های محمّد زَکریای رازی آورده است)، بیش از بیست اثر و ترجمه‌هایی ذکر شده‌اند که در اساس مواد هندی تألیف شده بودند و برابر این، به‌حیث سرچشمه‌های اساسی به‌تحریر درآمدن «مااللهند» خدمت نموده‌اند. «کیفیّت رسوم هند در تعلیم حساب»، «رساله در راشیکات»، «رساله در تحصیل آن از زمان نزد هند»، «جوابات مسائل وارده از منجّمان هند»، «جوابات مسائل دهگانهٔ علمای کشمیر»، «مقاله در طریق هند در استخراج عمر»، «جوامع‌الموجود لخواطر الهنود فی حساب التنجیم» (نسخهٔ عربی «برهمسیدّهنتهه»ی برهمگوپتا در طریق حساب)، «زیج الارکنده» (این اثر نسخهٔ بهترین ترجمهٔ عربی «کهندکهدیکه»ی برهمگوپتا به‌شمار می‌رود)، «خیال الکسوفین عند الهند» (دربارهٔ تصوّرات هندوان دربارهٔ گرفتن آفتاب)، «تذکرهٔ فی الحساب و العدد بارقام السند و الهند» (رساله دربارهٔ حساب و عدد رقمدار هندی)، ترجمهٔ «کپیره» از جملهٔ همین‌گونه آثار است که با تألیف آنها بیرونی می‌خواست آشنایی بیشتر با میراث علمی و ارزش‌های معنوی همدیگر به‌دست آید. در همین روش بیرونی به‌ترجمهٔ آثار زیرین دست یافت که اکثر آنها در «مااللهند» ذکر گردیده‌اند: «سنکهیه»ی کپیله؛ «پتنجلی»، «پولیسسیدّهنته» و «برهمسیدّهنته»ی برهمگوپتا؛ «بریهتسمهیته» و «لگهوجتکم» ورخمیهیره.

خدمت بیرونی نه تنها در معرّفی فرهنگ هندوان به‌جهانیان است، بلکه او در فرصت دوران اقامتش در هند اهل علم و ادب این سرزمین را از فرهنگ یونانیان آگاه

می‌کند. از آن جمله، وقتی که بیرونی به‌تألیف «ماللهند» مشغول بود، در کنار نگارش این اثر او یک اثر اقلیدس و «المجسطی» بطلیموس قلوزی را به‌سانسکریت ترجمه می‌کرد که از خدمت‌های شایستهٔ بیرونی در سمت معرّفی آثار دیگر به‌زبان سانسکریت خبر می‌دهد. (۵، ۱۵۰)

همزمان، بیرونی بر این نظر بود که باید «پنچه‌تنتره» نیز از نو به‌عربی برگردان شود، زیرا او از ترجمهٔ ابن مقفّع راضی نبود.

از این لحاظ، ابوریحان بیرونی را می‌توان یک عالم ترجمان معتبر نیز به‌شمار آورد که با از سانسکریت به‌عربی و از عربی به‌سانسکریت ترجمه نمودن یک سلسله اثرهای نادر در مستحکم شدن روابط مدنی هند و مسلمانان سهم ارزنده گذاشته است. از ترجمهٔ موفّقانهٔ آثار قدیمهٔ هندی به‌عربی تخمین کردن ممکن است که بیرونی هم زبان گفتگو و هم زبان سانسکریت را خوب آموخته است. امّا چنانکه یادآور شدیم، از این آثار اکثراً تا ما نرسیده‌اند و بنا به‌تأکید محقّقان از مجموع این کتب تنها ۲ کتاب محفوظ مانده است که یکی از آنها ترجمهٔ «پتنجلی» به‌زبان عربی است.

«ماللهند» مطالب گوناگون را فرا گرفته است و در هر یکی از ۸۰ باب مباحثی را به‌شرح باز می‌نماید. یکی از این مباحث مسائل نجوم هندی است. بیرونی از دانشمندان نامی علم نجوم و سرآمد آنهاست و «کتاب‌التفهیم» از مشهورترین و مفصّل‌ترین کتابهای نجوم قدیم است. ذکر اطّلاعات نجوم هندیان در کتاب مذکور باعث می‌گردد، تا علاوه بر شناساندن دانش هندوان در آن زمان به‌تکمیل تاریخچهٔ علم نجوم در جهان کمک کند.

بیرونی همچنین دربارهٔ مسائل مربوط به‌جغرافی ـ شهرها، دریاها، مسافت بین ممالک، کوه و نهرها و غیره نیز معلومات بسیار سودمند را به‌خوانندگان عرضه می‌دارد. او در باب ۳۱ «ماللهند» قید کرده است که وی در هندوستان فقط درّهٔ رود کابل و ناحیه پنجاب را دیده است و به‌جای دیگر مسافرت نکرده است. به‌این معنی، سیاحت وی محدود به‌قسمت شمال غربی هند بوده. در جریان سفر به‌مؤلّف اثر، میسّر گردیده که از نقاط متعدّدی در نواحی پیشاور، پنجاب، مولتان، دنبور (جلال‌آباد)، گندی (گندمک)، لمغان، ویهند، جیلم، سیالکوت، لاهور، نندنه، همچنین راجگیری و لوهر نام دو قلعهٔ مستحکم واقع در سرحد جنوب غربی کشمیر و امثال این دیدن کرده، با دانشمندان و

فضلای این مناطق صحبت آراید. مثلاً، وقت ذکر نمودن تاریخ محلّی و نقشهٔ جغرافیای ناحیه مولتان، بیرونی بارها از برهمنی به‌نام دورلبهه سخن به‌میان آورده است. در نتیجهٔ ملاقات نمودن با دانشمندان هند بیرونی در ساحهٔ تاریخ، هیأت، حساب، نجوم و دیگر علم‌های طبیعی دانش خود را کامل‌تر می‌گرداند. این است که در اثر بیرونی ذکر اوضاع جغرافی، تاریخ، سنّت و رسوم این شهرها توضیح یافته، مطالب کتاب را کامل گردانیده‌اند.

بیرونی در باب علی‌حدهٔ (۲۵) «ماللهند» نه تنها دربارهٔ کشمیر، کنوج، متهوره، کچّ و سامنته برین موضع‌های سرزمین هند، همچنین راجع به‌حیوانات، نباتات، رودخانه‌ها، موسم بارانگری و غیره معلومات‌های مفید داده، کامیابی‌های علم طبیعت‌شناسی را به‌طور عینی بیان کرده است، بلکه در اثر او تحلیل فلسفهٔ قدیم و عصر میانگی نیز مقام خاصه دریافته است. براساس آموزش سرچشمه‌های دست اوّل با زبان سانسکریت بیرونی قسمی از مکتب‌های فلسفی هند را تحلیل نموده، به‌حالت پیشرفته و تمایل‌های گوناگون ساختار مکتب‌های فلسفی ارزش و بهای بلند می‌دهد. (نک: ۴، ۴–۱۱۱)

بیرونی در «ماللهند» مسئله‌های دینی هندوان، به‌مانند اعتقاد هندوان به‌خدا، بت‌پرستی، کتب دینی هندوان، قربانی‌ها، رسوم غیربرهمن، نکاح، صدقات و غیره را نیز مطرح نموده است. معلوماتی که در «ماللهند» دربارهٔ تقسیمات طبقه‌ای ـ کاستی مردم هند موجود است، در آموزش مناسبت‌های اجتماعی هندوستان عصر میانگی دارای ارزش و اهمیّت خاصه می‌باشد.

سرچشمهٔ اساسی استفاده نمودهٔ بیرونی برای نگاشتن حالت کاست‌های هندوان یادگارهای بی‌شمار حماسی، دینی و فلسفی می‌باشند که همه به‌زبان سانسکریت تألیف شده‌اند. معلومات ذکر شدهٔ بیرونی در باب‌های ۹، ۱۰ و ۱۴ اثر «دربارهٔ آن چه به‌برهمنها تعلّق دارند و باید برهمن در دوام حیات خود به‌اجرا رساند»، «دربارهٔ عادت‌هایی که در دوام حیات خود نمایندگان دیگر طبقه‌ها، به‌جز برهمنها اجرا می‌کنند» و غیره از آشنایی مؤلّف با نمونه‌های دستنویس‌های دوران مختلف تاریخی، چون «ریگ ودا»، «مهابهارتا»، «بریهت‌ـ سمهیته»، «ویشن و دهرماتّره»، «برهمنده پوُرانا»، «ویشن و پُورانا» و... خبر می‌دهد. (نک: ۳، ۱۱۰–۹۸)

باید گفت که اگر بیرونی در «مالللهند» بعضی از این اثرها را جزو گنجینهٔ دانش‌های هندی ثبت نمی‌کرد، امروز هیچ نام و نشانی از آنها نبود.

بیرونی در «مالللهند» از بیان حقیقت تاریخی خودداری نکرده است. چنانکه، حیات خود را در معرض خطر انداخته، با کمال آزادی نوشته است:

"محمود (یعنی سلطان محمود غزنوی) مملکت هندوستان را کاملاً خراب کرده است. لهذا علوم و فنون هند و مفتوحه عقب نشسته، به‌دیار مقامات بعیده، مانند کشمیر و بنارس که دست تطاول ما به‌آنجا نمی‌رسد، فرار کرده". (۱۳، ۱۷۴)

همین طریق، ابوریحان بیرونی پس از همه‌جانبه تحقیق نمودن تاریخ و جغرافیای هندوستان و آموختن زبان، ادبیّات، عرف و عادت، دین و مذاهب این سرزمین اثر جامع و مهمی را تألیف نمود که آن عائد به‌تاریخ و تمدّن هند از با اعتمادترین سرچشمه‌های تاریخی به‌شمار می‌رود. در «مالللهند» بیرونی آن چه را که دیده، شنیده و خوانده بود، ثبت نموده است. وابسته به‌همین جنبهٔ پرباری اثر است که آن در بین دانشمندان بهای سزاوار گرفته است. و.گ. ایرمن به‌این نظر است که «مالللهند» ابوریحان بیرونی در مقام خود اثر پرارزش و یگانهٔ ادبیّات عصر میانه مشرق‌زمین می‌باشد. این اثر نه تنها به‌صفت یک سرچشمهٔ معتمَد آموزش یکی از مملکت‌های قدیم‌ترین جهان محسوب می‌شود، بلکه در وسعت محتویات خویش نخستین تحقیق علمی یادگارهای فرهنگی هندوستان باستان را فراهم آورده است. با مطالعهٔ این اثر ما می‌توانیم، بیرونی را به‌عنوان اساس‌گذار هندشناسی معاصر معرّفی نماییم، زیرا نه پیش از او و نه بعد از گذشت صدها سال از گذشت زمان تألیف این اثر اثری چه در شرق و چه در غرب به‌پایه آن پیدا نمی‌کنیم". (۱۴، ۵۳)

کتاب «مالللهند» از جانب و.ر. رازین نیز به‌مقام بلند سزاوار گشته است. او در تقریظ خویش بر متن عربی آن نوشته است:

"این یادگاری به‌ذات خود یگانه است و در ادبیّات علمی دورهٔ قدیم و عصرهای میانه کشورهای شرق و غرب هم نظیر آن وجود ندارد". (۱۲، ۲، ۷)

دانشمند پاکستان منظورالحق در مورد اهمیّت این کتاب چنین نظر دارد:

"در این کتاب بیرونی به‌فکر خالی از تعصّب همیشه در پی طلب حقیقت برآمده و بدون طرفداری و تعصّب به‌نهایت صداقت حاصل تحقیقات خود را جمع‌آوری نموده است. بیرونی نه تنها جغرافیای این کشور و احوال مردمان آن وقت را نوشته، بلکه زبان مردم را هم تحت مطالعه درآورده است و از حاصل تحقیقات و مطالعات شخصی خود و آن چه دیده و شنیده و خوانده بود، این مجموعه را گرد آورده است. اگر کسی می‌خواهد راجع به‌پاکستان یک هزار سال پیش اطّلاعات معتبر و مؤثّق به‌دست آورد، مطالعهٔ این سفرنامهٔ ذی‌قیمت بیرونی را به‌او توصیه می‌کنیم. این کتاب یکی از منابع بسیار مؤثّق و معتبر است که برای شناختن تمدّن برهمنی و مذهب هندوی از مطالعات آن گزیری نیست، زیرا این کتاب اطّلاعاتی راجع به‌تاریخ ادبی و مذهبی هندوان را در آخر قرن دهم میلادی به‌طور جامع و کامل به‌دست ما می‌دهد".

ادبیّات‌شناس نامور هند هادی حسن نیز راجع به‌مقام این اثر پرارزش بیرونی اندیشه‌های خویش را بیان داشته، از جمله تأکید می‌کند:

"عدّهٔ ایرانیانی که هندوستان را دوست داشتند، کم نیست، ولی از میان آنها بیرونی یگانه کسی است که از تصویر فکر هندوان آن‌گونه معلومات بدیعه به‌ما داده که بعد از هزار سال هم «کتاب‌الهند» پرقیمت‌ترین و معتبرترین کتابی است در خصوص تمدّن و فرهنگ هند". (۱۳، ۱۷۶)

مؤرّخ هند ک.م. پنیکّر از بین عالمانی که در اثرهای خود هندوستان را تصویر کرده‌اند، بیرونی را «عالم مشاهده‌کار» نامیده است و می‌نویسد:

"او در «کتاب‌الهند» معلومات همه‌جانبه، وسیع و پُرقیمت راجع به‌هندوستان ذکر کرده است". (۹، ۱۴۰)

جواهرلعل نهرو نیز در کنار بهای بلند علمی دادن به‌این اثر بیرونی از مقام این عالم نامور در آموزش فرهنگ قدیمهٔ هند سخن کرده است:

"کتابهای او نه تنها دارای سندهای فراوان می‌باشند، بلکه از آن گواهی می‌دهند که ناوابسته به‌جنگ و جدالها، دزدی و غارت، مردمان دانشمند دنبال جستجوهای علمی خود قدم می‌برداشته‌اند". (۷، ۳۷۰)

یکی از بحثهایی که در مورد تعیین مقام بیرونی در تحقیق و آموزش مسائل هندشناسی میان عالمان جریان گرفته است، این قیاس تألیفات او با نگاشته‌های ظهیرالدّین محمّد بابر محسوب می‌شود. زیرا مسلّم است که بابر نیز مجموع بازدید و سفرهای خویش را از سرزمین هند در کتاب «بابرنامه» فراهم آورده بود و از این نگاه گفتن ممکن است که اثری در ادامه بیرونی به‌این روش به‌قلم آورد. س. عظیم‌جان‌اوا ضمن قیاس آثار این دو هندشناس به‌این نتیجه رسیده است که ابوریحان بیرونی و ظهیرالدّین بابر در علم شرق‌شناسی جهانی به‌عنوان عالمانی معرّفی شده‌اند که در آموزش تاریخ خلق‌های شرق نزدیک و میانه سهم ارزنده گذاشته‌اند. مقام آنها همچنین در انعکاس تاریخ خلق‌های هندوستان در قرون وسطی بی‌نظیر است.

معلومات بیرونی دربارهٔ هندوستان با واقعیّت و غنامندی سندهای حقیقی امتیاز دارند. نگرش علمی به‌حلّ مسئله‌ها و انعکاس حیات جمعیّتی و معنوی مملکت و تکنیک خاص تحقیقاتی ارزش این اثر را باز هم بالا برده، مواد اثر را نسبت به‌تألیفات جغرافی دانها و سیّاحان دیگر افضلیت بخشیده است. (نک: ۱، ۸۹)

در ادامه اندیشه‌های خویش س. عظیم‌جان‌اوا با خلاصهٔ الکساندر بوزنی که در مقالهٔ خویش معلومات دربارهٔ هندوستان دادهٔ بیرونی و بابر را مقایسه نموده و معلومات بابر را بهتر شماریده است را صحیح نمی‌شمارد و تأکید می‌کند:

"به‌خلاصهٔ بوزنی در این باره کاملاً نمی‌توان راضی شد، زیرا از روی حجم و وسعت دانش موادهای در «مالالهند» آوردهٔ بیرونی نسبت به‌مطالب بابر امتیاز دارند، به‌غیر از این هدفهای هردو مؤلّفان از همدیگر فرق می‌کنند. بیرونی اساساً به‌سمت جهان‌شناسی فلسفهٔ هندوان نسبت به‌بابر توجّه دارد. در مورد انعکاس عالم نباتات و حیوانات هندوستان بیرونی بیشتر از مواد عالمان هندوستان، استفاده می‌برد که اکثر آنها تا زمان ما آمده نرسیده‌اند. به‌غیر از سرچشمه‌های خطّی علوم طبیعت‌شناسی، داستانهای حماسی و ادبیّات دینی و فلسفی سانسکریت بیرونی از معلومات شفاهی خود مردمان هند استفاده برده است که اکثر آنها اشخاص نمایانی در ساحات مختلف علم بودند و به‌شناخت مطالب

مذکور نظر عمیق داشتند. بر همین وجه بیرونی دریافته بود که امکان دارد این اشخاص مواد دقیق منظور نمایند". (نک: ۱، ۹۰)

«مالللهند» از دیدگاه اروپایان از سال ۱۸۳۹ م به‌بعد همواره مورد توجّه بوده است. م. رینا سال‌های ۵–۱۸۴۴ م در شماره‌های روزنامۀ «آسیا» مقاله‌هایی تحت عنوان «رسایل طبع نشدۀ عربی و فارسی راجع به‌هند» را به‌چاپ رسانید و سپس در سال ۱۸۴۵ م مجموعۀ این مقاله‌ها را به‌صورت کتاب جداگانه به‌چاپ رسانید که در آن ترجمۀ باب‌های ۱۸، ۴۰ و ۴۹ «مالللهند» را به‌زبان انگلیسی نیز جای داده بود.

همچنین، در سال‌های ۴۶–۱۸۴۵ م تألیف دیگری را تحت عنوان «یادداشت‌های تاریخی و جغرافیایی و علمی دربارۀ هند» فراهم آورد که در سال ۱۸۴۹ م به‌طبع رسید. (۱۲، ۵۱)

در آلمان الکساندر وان هومبولت در سال ۱۸۴۷ م فهرستی از علوم طبیعی به‌نام «کاسماس» ترتیب داد و نظر دانشمندان را به‌کتاب «مالللهند» متوجّه ساخت. ج. ماهل در سال ۱۸۶۰ م به‌انجمن آسیایی پیشنهاد کرد که وایپکی و مک گوکین دی سلین چاپ و انتشار «مالللهند» را به‌عهده گیرند. وایپکی تحقیقات خود را به‌صورت کتابی به‌نام «یادداشت‌های مربوط به‌نشر ارقام هندی» سال ۱۸۶۳ م در پاریس منتشر ساخت. پس از وفات او با پیشنهاد مک گوکین دی سلین و ج. ماهل انجام این کار به‌عهدۀ ایدورد زخو واگذار گردید. باعث تذکّر است که در معرّفی مقام ادبی و علمی «کتاب الهند» در جهان غرب نقش عالم شرق‌شناس آلمانی ایدورد زخو که ۲۰ سال حیاتش را به‌تهیّه و نشر این اثر بخشید، خیلی بزرگ است. زیرا او نخستین کسی بود که این اثر گرانمایه بیرونی را به‌زبان انگلیسی در دو مجلّد ترجمه نموده، به‌جهانیان آشنا ساخت. وی در سال ۱۸۸۷ م جلد اوّل این کتاب را با مقدّمۀ مفصّل به‌چاپ رسانید. سال ۱۹۱۰ م جلد دوّم کتاب در لندن به‌نشر رسید. در سال ۱۹۶۲ م نسخۀ همین ترجمه دیگر باره در لاهور انتشار یافت.

امّا وقتی که ه. زخو کتاب بیرونی را به‌نشر رسانیده، به‌دایرۀ وسیع خوانندگان منظور نمود، به‌مقام کتاب از جانب هندشناسان و عرب‌شناسان ورزیده بهای ارزنده داده شد. تا امروز مواد این اثر بیرونی چندین مرتبه در تألیفات بی‌شماری به‌کار گرفته شده است.

محمّد نظام‌الدّین متن دوّم عربی «ماللهند» را به‌نشر رسانید.

ترجمهٔ فارسی «ماللهند»، از جانب مترجم و دانشمندان معروف ایران اکبر داناسرشت حدود سال‌های ۲–۱۹۴۱ م صورت گرفته است. سیّد اصغر علی و سیّد حسن عطا آن را به‌زبان اردو ترجمه نموده، سال ۱۹۶۵ م دسترس خوانندگان گردانیدند.

نسخهٔ اصلی «ماللهند» سال ۱۹۲۵ م در لیبزیگ و سال ۱۹۵۸ م در حیدرآباد دکن به‌نشر رسیده است. در نشر لیبزیگ همهٔ اصطلاحات و کلمات سانسکریت فهرست گردیده‌اند. (۱۱، ۷)

همین طریق، در ابتدای قرن ۱۹ دستیابی به‌گنجینه‌های فرهنگ و تمدّن قدیم هندوان که به‌اندازهٔ روزگار ما شناخته شده نبود، از کشفیات و فتوحات واقعی تاریخ جهان محسوب می‌گردد. بیرونی نخستین دانشمند مسلمان است که با مقصد سیاحت به‌ملک هند قدم نهاد و از احوال این کشور اطّلاع حاصل کرد و حاصل معلومات خود را به‌صورت کتاب جامع درآورد. از شناسایی با مضمون و مندرجهٔ «ماللهند» معلوم می‌شود که واقعاً کتاب مذکور به‌عنوان بهترین سرچشمهٔ تحقیق و آموزش تاریخ، جغرافیا، سنّت، دین و مذاهب، زبان‌شناسی هندوستان قدیم بوده، در سمت و مقام خویش یگانه و بی‌نظیر است. از نظر دیگر، به‌زبان‌های مختلف دنیا ترجمه و نشر گردیدن کتاب نیز سندی بر مقام خدمت کتاب به‌مثابهٔ یک مأخذ با اعتماد تاریخی، رهنمای آموزش تمدّن هند باستانی و آثار گرانمایه ادبی بوده است. در تکیه بر این اسناد باید اعتراف کرد که ابوریحان بیرونی کاشف دانش‌ها و آداب و رسوم و فرهنگ هند است و نیز شناسندهٔ آنها به‌جهان. او توانست بسیاری از گنجینه‌های علوم قدیم هند را کشف نماید، بر آنها دست یابد و جاویدان سازد. بی‌شک، جهانیان این خدمت شایستهٔ ابوریحان بیرونی را در معرّفی فرهنگ و تمدّن هند به‌جهان هرگز از یاد نخواهند برد.

پی نوشت

۱. عظیم جانوف س. بیرونی و بابر درباره هند. (با زبان روسی)|| مجلّهٔ بیرونی و علوم انسانی. تاشکند: انتشارات فن. ۱۹۷۲ م، ص ۹۷–۸۹. (به‌زبان روسی)

۲. آنتانووا ک.ا. بونگارد ـ لیوبن گ.م. کوتووسکی گ.گ. تاریخ هند. (با زبان روسی) مسکو: انتشارات اندیشه. ۱۹۷۳ م، ص ۵۵۸. (به‌زبان روسی)

۳. آشرافین ک.ز. بیرونی دربارهٔ کاستهای هند. || مجلّهٔ بیرونی و علوم انسانی. تاشکند: انتشارات فن. ۱۹۷۲ م، ص ۱۱۰–۹۸. (بهزبان روسی)

۴. براتاف م. ابوریحان بیرونی و فلسفه هند. || مجلّهٔ بیرونی و علوم انسانی. تاشکند: انتشارات فن. ۱۹۷۲ م. ص ۴–۱۱۱. (بهزبان روسی)

۵. بیرونی ابوریحان. منتخب آثار. ج ۱، ص ۷۲۷.

۶. لونیا ب.ن. تاریخ تمدّن هند از دوران قدیم تا زمان ما زمان ما. ترجمه مختصر از انگلیسی از و.ا. تیورینا. ماسکو. ۱۹۶۰ م. (بهزبان روسی)

۷. جواهرلعل نهرو. کشاکش هند. ترجمه از انگلیسی از و. اساکوویچ. ای.س. کونینای و و.ن. پاولاوه. ماسکو. ۱۹۸۹ م. کتاب اوّل، ص ۴۶۰. (بهزبان روسی)

۸. عاصمی م. ابوریحان بیرونی و «کتابالتفهیم لاوایل صناعتالتنجیم» او. ابوریحان بیرونی. کتاب التفهیم. دوشنبه: دانش، ۱۹۷۳ م، س ۱۷–۵.

۹. پنیگر ک.م. نوشتهها دربارهٔ تاریخ هند. ترجمه از انگلیسی. ماسکو، ۱۹۶۱ م، ۳۴۱ ص (بهزبان روسی)

۱۰. سینخه ن.ک. بانرجی. تاریخ هند. ترجمه از انگلیسی ستیپاناوا ل. بویترسکی. ماسکو، ۱۹۵۴ م، ص ۴۴۰. (بهزبان روسی)

۱۱. تسبیحی، محمّدحسین. ابوریحان بیرونی و آثارش. محمّد حسین تسبیحی. فارسی پاکستانی و مطالب پاکستانشناسی. اسلامآباد، ۱۹۷۷ م، س ۱۶–۱.

۱۲. خلیداف ا.ب. ارمان و گ. مقدمه. ابوریحان بیرونی. منتخب آثار. ت ۲، ص ۵۳–۷. (بهزبان روسی)

۱۳. حسن، هادی. سیّاحان ایرانی در خصوص مملکت و فرهنگ هندوستان. مجموعهٔ مقالات، تألیف هادی حسن. حیدرآباد، ۱۹۵۶ ، س ۸۵–۱۷۳.

۱۴. ایرمن و.گ. پژوهشات بیرونی دربارهٔ سرچشمههای هندی. بیرونی بخشیده بههزار سالگی مولود. (مجموعهٔ مقالات) تاشکند: انتشارات فن، ۱۹۷۳ م، ص ۹–۵۳.

15. Razvi M.H. and Qaisar M.H.: *Catalogue of Manuscripts in the Maulana Azad Library Aligarh Muslim University*, Habibganj Collection, Aligarh, 1985. Vol. I, part II, p.386.

جایگاهِ اساطیر و پدیده‌های فرهنگِ هندی در داستان‌های شاهنامهٔ فردوسی در هند

پیوند فرهنگی و فکری هندوان با ایرانیان از دیرگاه تاریخ به‌حیث عنصر مهم کمال هردو قوم و ظهور مشترَکات یگانهٔ تاریخی، ادبی و معنوی خدمت کرده است که این نکته در اکثر تألیفات مختلف این مردمان چه از لحاظ تاریخی و چه از دیدگاه هنری منعکس شده است. به‌عبارت دیگر، همانندی‌های عقیدتی و فرهنگی این مردمان هنوز به‌روزگار اوج جهان‌شناسی اسطوروی پابرجا بود و این رمز در اساطیر به‌همدیگر مانند این مردمان در مورد آفرینش، نخستین انسان و نخستین پادشاه روی عالم و مانند آن به‌ظهور رسیده است. به‌نوشتهٔ اسطوره‌شناس معروف ارتور کریستین‌سن هندوان در اساطیر خود نخستین انسان را «ییمه» می‌دانند که این همان جمشید ایرانی از پادشاهان اوّلین این مردم محسوب می‌گردد. (۳، ۶)

بحث تعیین وجه این روابط و پیوندها، پیش از همه، با سرآغاز تاریخی به‌همدیگر نزدیک شدن این مردم و چنانکه گفته آمد، اساطیر همگون آفریدن آنها پیوند می‌گیرد. به‌نوشته‌های تاریخ‌نگاران اگر در عهد هخامنشیان نفوذ فرهنگ ایرانی به‌تمدّن هندی بیشتر و پیشتر مؤثّر بود، به‌روزگار ساسانیان این اثر صورت عکس پیدا نموده، جایگاه مشخّص دریافتن عناصر فرهنگ هندی را در تمدّن ایرانی ثابت نموده است. این اندیشه، پیش از همه، در ظهور مکتب نیرومند ترجمهٔ آثار ادبی و بدیعی و علمی هندی به‌پهلوی جلوهٔ روشن می‌یابد که آثاری چون «کلیله و دمنه»، «سندبادنامه»، «مرزبان‌نامه»، «طوطی‌نامه» و آثار دیگر در همین دورهٔ نخستین بار از زبان سانسکریت به‌زبان پهلوی ترجمه گردید، از این راه به‌قلمرو بعدی ادبیّات فارسی وارد شدند و در کنار آن نوعی

تأثیر روشن گذاشتند. در تکیه به‌معلومات مؤلّف «فرهنگ ایرانی پیش از اسلام» محمّد محمّدی، دانشمند ایرانی محمّدرضا حافظ‌نیا نوشته است که کتاب معروف «هزار و یک شب» نیز اصلاً سرچشمهٔ هندی داشته است. موصوف در تأیید این اندیشه چنین اظهار نموده:

> ”یکی از محقّقان بنام کاوسکن می‌گوید، سبب مشابهتی که بین افسانهٔ اصلی «هزار و یک شب» با بعضی از افسانه‌های سانسکریتی وجود دارد، اصل هزار افسانه هم از افسانه‌های قدیمی هندی بوده که ایرانیان آن را به‌پهلوی ترجمه کرده‌اند. به‌طور کلّی ایرانیان عصر ساسانی استقبال زیادی از داستانهای اندرزگونهٔ هندی به‌عمل آوردند و به‌قول کریستین‌سن این حسن استقبال ناشی از مشابهتی است که بین تعلیمات اخلاقی «کلیله و دمنه» با مطالب اخلاقی کتب پهلوی وجود داشته است و مرگالیاوت معتقد است که فنّ قصّه‌نویسی نیز از هندوستان به‌وسیلهٔ ایرانیان و از طریق کتب ایرانی به‌اعراب منتقل شده است“. (۷، ۴-۷۳)

همین طریق، اقوام ایرانی که با فضیلت‌های فرهنگ‌پروری در طول تاریخ با ادبیّات هند مناسبت برقرار کرده‌اند، اکثر آثار پرمحتوا و اخلاقی آنان را به‌زبان خود ترجمه نموده، بعدها از این راه به‌ادبیّات ملّتهای دیگر جهان وارد ساخته‌اند. جای تردید نیست که اگر این ابتکارات ایرانیان برای انتشار ادب و فرهنگ هندی نمی‌بود، مقام و منزلتی که ادبیّات بدیعی قدیمهٔ هند با نمونه‌های برجستهٔ خود، چون «کلیله و دمنه»، «طوطی‌نامه»، «نل و دمن»، «سندبادنامه»، «هزار و یک شب» و امثال این دریافت، به‌این درجه هرگز نمی‌رسید.

بخش مهم تأثیر فرهنگ و تمدّن هندی به‌ایرانی در صورت اثر اندرزنامه و حکایات، فلسفه و حکمت به‌ظهور رسیده‌اند که منبع برای ایجاد آثاری مستقل در قلمرو ادبیّات فارسی باعث آمده است. البتّه، این روند و تمایل‌های مؤثّر فرهنگ این دو قوم بحثی مفصّل و جداگانه را می‌خواهد که در دایرهٔ بررسی‌های این مقاله گنجایش ندارد. امّا در میان این نوع آثار ادبی فارس و تاجیک که در آن پیوندهای مشترَک فرهنگی به‌طور برجسته انعکاس یافته‌اند، «شاهنامهٔ» فردوسی می‌باشد که هم در تجسّم

روابط فرهنگی هردو قوم و هم در بازتاب عناصر فرهنگ هندوان و خصوصیّت‌های معین آنان خدمت‌های شایسته‌ای به‌انجام رسانیده است.

نخستین پدیده‌ای که در «شاهنامهٔ» فردوسی ما را به‌یاد ارتباط فرهنگی این دو قوم می‌اندازد، نقل داستان آفریدن شطرنج محسوب می‌شود که ظهور آن در قلمرو تاریخ به‌دوران حکومت انوشیروان راست می‌آید. طبقِ روایات نخست هندوان شطرنج را اختراع نمودند و به‌ایران فرستادند و در جوابِ این اختراعات هندی ایرانیان موظّف گردیدند که نرد را کشف و ارسال نمایند. این حکایت در نقل داستان انوشیروان آمده است که چنین ابتدا گرفته:

چنین گفت موبد که یک روز شاه　　به‌دیبای رومی بیاراست گاه...
چنین آگهی یافت شاهجهان　　ز گفتار بیدار کارآگهان
که آمد فرستادهٔ شاه هند　　ابا پیل و چتر و سواران سند
شتروار بار است با او هزار　　همی راه جوید بر شهریار...
(٢، ٢٩٣)

داسان با همین نکات آغاز می‌یابد که رای هند به‌ایران می‌رسد و از جانب انوشیروان با خوبی و خوشی استقبال می‌گردد و آن فرستاده نامهٔ فرمانروای هند را که در حریر نوشته شده بود، برای شاه ایران تقدیم می‌کند. همراه آن نامه تخت شطرنج را نیز به‌انوشیروان می‌سپارد:

یکی تخت شطرنج کرده به‌رنج　　تهی کرده از رنج شطرنج گنج
چنین داد پیغام هندی ز رای　　که تا چرخ باشد، تو باشی به‌جای!
نه هندو، ز هر گونه رای آورند　　که این نغز بازی به‌جای آورند
بدانند هر مُهره‌ای را به‌نام　　که چون راند بایدش و خانه کدام
پیاده بدانند و پیل و سپاه　　رخ و اسب و رفتار فرزین و شاه
(٢، ٢٩٣)

نکتهٔ جالب در این بخش داستان آن است که فرستادهٔ شاه رای هندی از قنّوج با منظور کردن شطرنج طلب می‌کند که ماهیت، نام و وظیفه‌های هریکی از آن مُهره‌ها باید از جانب نفری از ایرانیان مشخّص کرده شود. برای دادن پاسخ به‌این سؤال

انوشیروان یک هفته مهلت خواستار می‌شود و نهایت فردوسی با آن همّت و روحیهٔ بلند ایرانی‌گرایی که داشت، اینجا از زبان بزرگمهر حکیم ماهیت شطرنج را توضیح می‌دهد. زیرا به‌اندیشهٔ فردوسی آفریدن شطرنج رمز امتحان ذکاوت مردم ایران بود که این عمل را بزرگمهر حکیم نه تنها به‌شایستگی انجام داد، بلکه در کنار آن تختهٔ نرد را هم اختراع نموده و فرستاد. در ادامه این داستان نقل به‌آنجا می‌رسد که خود بزرگمهر همچون قاصد انوشیروان نزد شاه هندوان می‌رود و به‌جای بازی شطرنج نرد را منظور می‌سازد. بدین قرار رای هندو و برهمنان در کشف رمز این بازی عاجز می‌مانند و منتهای این داستان فردوسی ایرانیان را در مسابقهٔ دانش و بینش به‌پیروزی می‌رساند:

که رای و بزرگان گواهی دهند — نه از بیم، از نیک‌رایی دهند
که چون شاه نوشین‌روان کس ندید — نه از موبدان نیز هرگز شنید
نه کس دانشی‌تر ز دستور اوی — به‌دانش سپهر است گنجور اوی
فرستاده شد باژ یکساله پیش — وگر بیش خواهی، فرستمت بیش
(۲، ۳۰۶)

دانشمند ایرانی محمّد جعفر محجوب در مورد رمز بازی نرد نوشته است:

”در تفسیر و توضیح بازی نرد آورده‌اند که بزرگمهر این بازی را از گردش روزگار و سیر ماه و خورشید و گذشت زمان الهام گرفت و در آن کعبتین (طاس) کنایتی است از دو ستارهٔ بزرگ آسمان ـ خورشید و ماه ـ مُهره‌های سیاه و سفید از یک سوی کنایه از شب و روزند و از سوی دیگر، تعداد آنها که به‌روی هم سی مُهره است، اشاره به‌تعداد روزهای هر ماه دارد. در برابر حریف، خانه‌های نرد دوازده است که اشاره است به‌دوازده ماه سال و سرانجام مُهره‌ها در شش خانه جمع می‌آیند که آن نیز اشاره به‌شش جهت، یعنی جهان هستی است“. (۵، ۳۵۹)

همین طریق، ناوابسته به‌آن که در این داستان بازگویی مسابقهٔ دانش نقش مرکزی دارد، امّا در ضمن آن نوعی شرح و توضیح ارتباط مستقیم فکری و فرهنگی ایران و هند و تأثیر دوجانبهٔ آنها تذکّر یافته است. فردوسی در کنار نقل داستان رشد مناسبتهای

طرفین هردو منطقه را در دوران دور تاریخ به‌رشتهٔ تحریر درآورده، بدین‌وسیله نقش سازندهٔ هردو خلقیت قدیمه را در سرنوشت همدیگر بازگو می‌نماید.

دانشمند هند دکتر شریف حسین قاسمی اهمیّت نوشته‌جات فردوسی را دربارهٔ تاریخ پیدایش شطرنج بررسی نموده، معلومات آوردهٔ او را با معلومات دیگر سرچشمه‌های به‌زبان سانسکریت، پهلوی، عربی نوشته شده، چون «کارنامهٔ اردشیر بابکان»، «چترنگ نامک»، «وسودتّه»ی سوبندو، «مروّج‌الذهب» مسعودی که در این اثرها نیز به‌این بازی هندی اشاره‌ها کرده‌اند، مقایسه نموده، به‌خلاصه‌ای رسیده است که آنچه فردوسی دربارهٔ شطرنج آورده است، در حقیقت مفصّل‌تر از آن است که در خود منابع قبلی و بعدی هندی، ایرانی و همچنین عربی آمده است. این بیانگر آن است که آثار عربی و پهلوی و یا روایات هندی دربارهٔ شطرنج از منابع فردوسی نیست. آنچه فردوسی در مورد شطرنج نوشته، مبنی بر روایاتی است که غالباً در خود زمان او در ایران شایع بود و او خودش از فردی فرزانه به‌نام شاهو دربارهٔ شطرنج نقل قول کرده است. چنان که می‌گوید:

چنین گفت فرزانه شـاهوی پیـر   ز شاهوی پیر این سخن یاد گیر
(۴، ۵-۱۰۴)

یادآوری به‌مورد است که نکتهٔ دیگر تقویّت پیوندهای دوجانبهٔ اقوام هندی و ایرانی که فردوسی نیز از آن صرف نظر نکرده است، مربوط به‌اشتهار طبّ قدیمهٔ هندی محسوب می‌شود که یکی از منابع بزرگ طبّ در جهان و ایران می‌باشد.

از مدارک تاریخی معلوم است که آموزشگاه پزشکی و بیمارستان معروف دانشگاه جندی‌شاپور که توسّط شاپور اوّل تأسیس یافته بود، در دورهٔ انوشیروان شهرت جهانی پیدا کرد. انوشیروان برای استفاده از طبّ هندی طبیب مخصوص و رئیس اطبّای خود، یعنی برزویه را روانهٔ هندوستان کرد، تا ضمن شناسایی دانش طبّ هند از پزشکان آنجا جهت کار در دانشکدهٔ پزشکی جندی‌شاپور دعوت به‌عمل آورد. طبیبان هندی با دعوت برزویه طبیب و انوشیروان در این دانشکدهٔ پزشکی به‌آموختن اصول طبّ هندی مشغول بودند و چند کتاب از آثار طبّ هندی را ترجمه کردند که بعدها این کتاب از پهلوی به‌عربی برگردان شد. یکی از پزشکان هندی جندی‌شاپور به‌نام کنگه کتاب

«السموم» را که متعلّق به‌طبیب مشهور هندی ـ شاناق بود، و همچنین، کتاب جرّاح معروف هندی سوسروته را به‌پهلوی درآورد. (۷، ۲–۷۱)

این پدیده‌ها از دیدگاه فردوسی نیز بیرون نمانده‌اند. در «شاهنامه» سیمای طبیب هندی به‌عنوان گشایندهٔ مشکلات و دشواریها و شفابخشندهٔ رنج و بیماریها تصویر یافته است. بیشتر موردها صاحب «شاهنامه» برای حلّ و فصل مشکلات به‌دانشمندان و طبیبان هندی مراجعت می‌نماید. از جمله، در داستان «پادشاهی سکندر» در کنار اینکه مناسبت وی با سرزمین هند و ربطش با شاه این سرزمین کید هندی سخن رفته است، بخش مهمی به‌عنوان «آزمودن اسکندر فیلسوف و پزشک و جام کید» موجود است که در آن امتحان طبیب مورد بررسی قرارگرفته است. در آغاز این بخش فردوسی چنین می‌فرماید:

چو شد کار آن سروبُن ساخته   به‌آیین او جای پرداخته
بپردخت از آن پس به‌دانندەمرد   که چون خیزد از دانش اندر نبرد
پُر از روغن گاو جام بزرگ   فرستاد بر فیلسوف بزرگ
که این را بر اندامها بر بمال   سرین و میان و بر و پشت و یال
بیاسای تا ماندگی بفگنی   به‌دانش مرا مغز و جان آگنی
(۱، ۴۰–۳۹)

بعدتر در ادامه این داستان به‌طور مشخّص به‌آزمایش پزشک هندوستان می‌پردازد و چنین می‌فرماید:

بفرمود تا رفت پیشش پزشک   که علّت بگفتی چو دیدی سرشک
سر دردمندی بدو گفت: «چیست   که بر درد آن کس بباید گریست؟»
بدو گفت: «هر کس که افزون خورد   چو بر خوان نشیند خورش نشمرد
نباشد فراوان خورش تندرست   بزرگ آن که او تندرستی بجست
بیامیزم اکنون ترا دارویی   گیاهان فراز آرم از هر سویی
که همواره باشی تو زو تندرست   نباید به‌دارو ترا تن بشست
همان آرزوها بیفزایدت   چو افزون خری چیز، نگزایدت
(۱، ۴۳)

یادآور باید شد که در همین داستان سکندر چندین مطالب جای دارد که از پیوندهای فرهنگ ایرانی و هندی نقل می‌کنند. هرچند براساس مطالب تاریخی سکندر، شاه یونان است، امّا ظهور سیمای وی در «شاهنامهٔ» فردوسی افاده‌گر حاصل اندیشهٔ ایرانی بودنش به‌شمار می‌آید. وابسته به‌این، جزئیاتی از این داستان چون آزمایشهای طبیب هندی، جام کید، نامهٔ سکندر به‌فور هندی، جنگ سکندر با هندوان همگی وجود ربط قوی هردو اقوام را بیان می‌سازند.

فردوسی با آنکه سکندر را به‌مقابل هندوان به‌نبرد می‌آورد و از جنگ او با شاه هند فور یاد می‌کند، ولی در ضمن نقل این واقعات هم اصلاً هدف و آرمانهای مؤثّر ایرانی و هندی را بازگو می‌نماید. حتّی این روش تأثیر و تصویر به‌حدّی است که در بیان جنگ سکندر با فور، فردوسی با محبّتی مخصوص از زبان سکندر نسبت به‌ایرانیان سخن به‌زبان می‌آورد که اصلاً این نکته آرمان خود شاعر است:

چنین گفت که "از جنگ ایرانیان — ز رومی کسی را نیامد زیان
به‌دارا بر از بندگان بد رسید — کسی از شما زار و خسته ندید
بدین راه من بی‌شما بگذرم — دم اژدها را به‌پی بسپرم
ببینم از آن پس که رنجور فور — نپردازد از من به‌رزم و به‌سور
چو زو بازگردم، بیایم به‌روم — به‌مردی به‌زیر آورم روی بوم
مرا یار یزدان و ایران سپاه — نخواهم که رومی بود نیک‌خواه"

(١، ٥٣)

یکی از بحثهای دیگر که روش پیوندهای فرهنگی ایران و هند را در «شاهنامه» جلوه‌گر می‌سازد، باز هم در همین داستان سکندر جای دارد که در قسمت رفتن سکندر به‌شهر برهمنان نقل شده است. مسلّم است که این برهمنان اصلاً همان هندوان هستند که با همین نام برگرفته از دین اساسی خود یاد می‌شوند. اینجا و هم در موردهای قبلی وقتی سکندر به‌هندوان مراجعت می‌کند، در کلام آنان حکمت و اندرزهای معینی به‌ظهور می‌رسند و به‌اتّفاق پژوهشگران این نکته بیانگر آن است که حکمت و اندرز هندی در تشکّل صورت و سیرت پند و اندرز ایرانی نقش مؤثّر دارد.

در بیان مناسبت سکندر به‌برهمنان نیز در اوّلین فرصت برهمنان به‌او نامه می‌نویسند و به‌گفتن اندرز و حکمت راجع به‌بی‌بقایی دنیا و بی‌سود بودن حملها و جهانگیری‌های او می‌پردازند. این نکته را به‌گونهٔ ذیل فردوسی به‌نظم درآورده است:

نبشتند پس نامه آن بخردان　　به‌نزد سکندر شه موبدان
سر نامه بود آفرین مهان　　ز دارنده بر شهریار جهان
دگر گفت، که "ای شهریار سترگ!　　ترا داد یزدان جهان بزرگ
چه داری بدین مرز بی‌ارض رای　　نشست پرستندگان خدای؟
گر این آمدن از پی خواسته‌ست　　خرد بی‌گمان نزد تو کاسته‌ست
بر ما شکیبایی و دانش است　　ز دانش روانها پُر از رامش است
شکیبایی از ما نشاید ستد　　نه کس را ز دانش رسد نیز بد..."
(١، ٨–٩٧)

فردوسی در ادامه این قصّه با اعتراف نقش و مقام حکمت برهمنان هند اشارت بر آن می‌کند که بر اثر این سخنان سکندر از جنگ با آنان دست کشید و سپاه را به‌سمت دیگر روانه ساخت:

سکندر فرستاده و نامه دید　　بی‌آزاری و راستی برگزید
سپه را سراسر همان جا بماند　　خود و نامداران رومی براند
(١، ٩٨)

صحبت سکندر با برهمن طریق سؤال و جواب که راجع به‌مسائل مختلف اخلاقی صورت می‌گیرند، پند و اندرزهای بزرگمهر حکیم را به‌خاطر می‌آورند که در پاسخ به‌سؤال‌های انوشیروان بیان می‌کرد. مثلاً، سکندر وقتی سؤال‌هایی می‌دهد که خشکی زیادتر است یا آب، بیدارترین آدمان کیست و کدام انسانها گنه‌کارترین می‌باشند، برهمن چنین جواب می‌دهد:

برهمن چنین داد پاسخ به‌شاه　　که «مر خاک را آب دارد نگاه
بپرسید کز خواب بیدار کیست؟　　به‌روی زمین بر گنهکار کیست؟
که جنبنده باشند و چندی زیند　　ندانند، کاندر جهان بر چیند؟
برهمن چنین داد پاسخ بدوی　　که «ای پاکدل مهتر رازجوی»

گنهگـــارتر چیـــره مـــردم بـــود   کـه از کـین و آزش خـرد گـم بـود
چو خواهی که این را بدانی درسـت   تـن خویـشتن را نگـه کـن درسـت
که روی زمین سر به‌سر پیش توست   تو گویی سپهر روان خویش توسـت
(۱، ۱۰۱-۱۰۰)

پایان این قصّه و سؤال و جواب به‌آن می‌انجامد که سکندر در نزد برهمن هندی که مردی دانشمند و فرزانه بود، عاجز می‌ماند و بی‌آزار ره منطقهٔ دیگر را می‌گیرد:

بـی‌آزار از آن جایگـه برگرفـت   بر آن همنشان راه خاور گرفـت
(۱، ۱۰۳)

با نشان دادن ذکاوت و خرد برهمن در نزد سکندر فردوسی می‌خواهد به‌مطلب ذهن بلند و اندیشهٔ بزرگ هندویانه اشارت فرماید که هم به‌روزگار شاعر و هم بعداً در تاریخ ادبیّات و فرهنگ فارسی استعمال گردیده، شعرا ضمن تصویر تفکّر بلند و اندیشهٔ بزرگ آن را همچون تمثیل استفاده نموده‌اند.

در دورهٔ انوشیروان نیز کتب اخلاقی مورد توجّه قرارگرفت و پند و اندرز یکی از زمینه‌های تأثیرگذاری فرهنگ هند به‌ایران بود. ترجمهٔ آثار هندی و یونانی باعث بروز تحوّل در این زمینه شد که در این دوره ابن‌الندیم حدود ۴۴ کتاب از منابع مختلف را ذکر کرده است. (۶، ۳۱۲) انوشیروان به‌حکمت و اخلاق هندوان اهمیّت زیادی می‌داد و به‌وسیلهٔ برزویه طبیب کتاب «کلیله و دمنه» را که اصل سانسکریت داشته، متعلّق به‌مردم هند قدیم بود و نام اصلی آن «پنچه‌تنتره» است، از هند به‌ایران آورد و دستور داد که آن را به‌زبان رایج آن زمان، یعنی پهلوی ترجمه نمایند.

قابل تذکّر است که در «شاهنامهٔ» فردوسی آنچه دربارهٔ هند، جامعهٔ هند و تاریخ آن آورده شده است، مفصّل‌تر از تاریخ کشورهای دیگری می‌باشد که با پادشاهان ایرانی رابطه‌ای داشته‌اند. اظهارات نسبتاً مفصّل فردوسی در مورد هند نشان می‌دهد که در آن زمان اطّلاعات ایرانی‌ها راجع به‌هند و جامعهٔ هند زیاد بوده و فردوسی آنها را در «شاهنامهٔ» خود به‌بهترین وجه گنجانیده است.

داستان دیگری که از پیوندهای بزرگ هندوان و ایرانیان نقل می‌کند، در وسط قصّه‌های پادشاهی بهرام گور جای دارد. این قصّه از آنجا آغاز می‌یابد که شاه هند قصد

تصرّف برخی از حدود ایران می‌کند و در نتیجه با مشورت وزرا بهرام به‌عنوان وی نامه‌ای نگاشته تأکید می‌دارد:

وزیـر خردمنـد بـر پـای خاسـت چنـین گفـت، کـای داور دادراسـت
جهـان از بدانـدیش بـی‌بـیم گـشت وز این مرز ما رنج و سختی گذشـت
مگـــر نـــامور شـــنگل هنـــدوان کـــه از داد پیچیـــده دارد روان
ز هندوســتان تــا در مــرز چــین ز دزدان پرآشــوب دارد زمــین
بـه‌ایـران همـی دسـت یـازد بـه‌بـد بـدین کـار تیمـارداری، سـزد

(۱، ۵۸۴)

در ادامه خط سوژهٔ این داستان سفر بهرام گور به‌هندوستان و ملاقات وی با شنگل، پاسخ‌نامهٔ بهرام از جانب شاه هند، آزمایشهایی از گشتی‌گیری در نسبت بهرام گور، کُشتن گرگ و اژدها به‌دست بهرام و امثال این نقل می‌شوند. نقطهٔ اوج این قصّهٔ ازدواج بهرام گور با دختر شاه هند است که در کنار اظهار پیروزی ایرانیان پیوندهای خونی و خویش و تباری ایجاد نمودن آنها را بازگویی می‌کند. از نظر دیگر، با ذکر ازدواج بهرام با دختر شاه هند قرابت نزدیک این دو قوم را فردوسی در مراحل آغازین تاریخ خلقیّت‌ها بازگو می‌کند. فردوسی واقعهٔ انتخاب بهرام را از دختران شنگل چنین به‌قلم می‌آورد:

سه دختر بیامـد چـو خـرّم بهـار به‌آرایـش بـوی و رنـگ و نگـار
به‌بهرام گور آن زمان گفـت: «رو بیـارای دل را بـه‌دیـدار نـو»
بـشد تیـز بهـرام و ایـوان بدیـد از آن ماهرویـان یکـی برگزیـد
چـو خـرّم بهـاری سـپینود نـام همه شرم و ناز و همه رای و کام
بـدو داد شـنگل سـپینود را چو سرو سـهی شـمع بـی‌دود را

(۱، ۶۱۱)

نهایت این داستان با صلح و آشتی و تأکید همدیگر فهمی قومهای هند و ایران به‌انجام می‌رسد که این نکته در نقل حکایت بازگشتن شنگل به‌هند و بهرام به‌ایران تأکید می‌یابد و اینجا هم فردوسی با شیوهٔ حکمت‌پسندی تفکّر هندوان لب به‌اندرز گفتن باز می‌کند:

دو شاه بــت‌آرا و یـزدان‌پرسـت　　وفا را بسودند با دسـت دسـت
کز این پس دل راستی نـشکنیم　　همی بـیخ کـژّی ز بـن بـرکنیم
وفـــادار باشـــیم تـــا جـــاودان　　سخن بـشنویم از لـب بخـردان
(۱، ۶۲۳)

با نگاشتن این داستان و بعد از ازدواج بهرام با دختر شاه هند فردوسی می‌خواهد بیان سازد که این مرحلهٔ آغاز ارتباط فرهنگی و اجتماعی این دو قوم محسوب گردیده، عهد شاهان افادهٔ رواج تمام بخشیدن رابطه‌ها به‌شمار می‌آید. وقتی شاهان هردو کشور با هم دست می‌دهند که تا جاودان باید به‌همدیگر وفادار باشیم، به‌نظر چنین می‌رسد که در همین اثنا واقعاً سنگ محکم این پیوندها گذاشته شده است و تاکنون همان عهد به‌شایستگی اجرا می‌شود.

همین طریق، توجّه به‌محتوای کلّی داستانهای «شاهنامهٔ» فردوسی از آن گواهی می‌دهد که چون این حماسهٔ بزرگ ملّی سنّتهای دیرینهٔ فرهنگ ملّی تاجیکان را از عهد قدیم تا زمان ساسانیان فرا می‌گیرد، جلوه‌های تأثیر فرهنگ هندی و عنصرهای آن در صورت قصّه و داستان، تأثیر اندرز و حکمتها بی‌شمار به‌مشاهده می‌رسد. فردوسی با آفرینش این حکایات و داستانهای نادر توانسته است که پیوندهای قدیمهٔ فکری و فرهنگی ایرانیان و هندوان را بازگو نموده، به‌مشترَکات ادبی و معنوی، جایگاه و تأثیر عناصر مدنی این مردمان به‌تشکّل ملّی همدیگر اشارت فرماید. در کنار این، بازگوی آن عظمت و شکوهی که هندوان در مسیر تاریخ در تألیفات ادبی و تاریخی صاحب شدند، محض از همین «شاهنامهٔ» فردوسی آغاز یافته است که نگارندهٔ حماسهٔ ملّی در تعیین این مقام و منزلت تاریخی هندوان نیز مقدّم به‌شمار می‌آید.

پی نوشت

۱. فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه، ۹ جلد، به‌کوشش کمال عینی، ظاهر احراری، بهرام سیروس، علی قل دیوانقل‌اف. دوشنبه، ۱۹۶۶ م، ج ۷، ص ۶۵۲.
۲. همان، ج ۸، ص ۶۱۴.
۳. کریستین‌سن، آرتور. نخستین انسان، نخستین شهریار. تهران، ۱۳۷۳ ه ش.

۴. قاسمی، شریف حسین. تاریخچهٔ پیدایش شطرنج در شاهنامه و اهمیّت تاریخی آن، قند پارسی، شمارهٔ ۳–۲، بهار ۱۳۷۰ ه ش/۱۹۹۱ م، ص ۱۰۹–۹۶.
۵. محجوب، محمّدجعفر. آفرین، فردوسی، تهران، ۱۳۷۱ ه ش.
۶. محمّد، محمّدی. فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، تهران، چاپ دوّم، ۱۳۵۶ ه ش.
۷. حافظنیا، محمّدرضا. روابط فرهنگی ایران و هند در قبل از اسلام، قند پارسی، شمارهٔ ۱۳، بهار ۱۳۷۸ ه ش/۱۹۹۹ م، ص ۷۵–۵۷.
۸. پاندیتا. آیین سفیری و ضوابط سیاستمداری در شاهنامه، قند پارسی، شمارهٔ ۳–۲، بهار ۱۳۷۰ ه ش/۱۹۹۱ م، ص ۱۳۰–۱۱۷.

شاهنامه در هند

«شاهنامهٔ» فردوسی یکی از شاهکارهای بی‌نظیر ادبیّات فارسی محسوب می‌گردد، که شهرت این ادبیّات غنی را به‌عالم تمدّن بشری انتشار داده است. به‌بزرگترین زبان‌های دنیا ترجمه شدن این شاه اثر بی‌نظیر، گواه محبوبیّت بی‌اندازه پیدا کردن آن میان اقوام جهان به‌شمار می‌آید.

نام فردوسی بیش از هزار سال است، که در شبه قارهٔ هند و پاکستان نیز به‌مانند هر کشوری که زبان و ادب فارسی در آن رونق زیاد پیدا کرده است، شهرت افزون دارد. «شاهنامه» بی‌زوال او مقبول طبع هر فرد صاحب‌ذوق این سرزمین پهناور گردیده است. به‌این خاطر است، که نام فردوسی را تا امروز هندوستانیان با احترام و محبّت بزرگ به‌زبان می‌گیرند.

تحقیق و آموزش مقام «شاهنامه» در سرزمین هند و تأثیر آن به‌ادبیّات و فرهنگ این سرزمین پیش از همه خود را در چند نکته نشان می‌دهد:

۱. تأثیر «شاهنامه» بر ادبیّات و فرهنگ هندوستان قرنهای بعدی.

۲. کتابت نسخه‌های مختلف «شاهنامه» در هند.

۳. ترجمهٔ «شاهنامه» به‌دیگر زبان‌های زندهٔ هند.

در این نگاشته کوشش بر آن مصروف می‌گردد، که مسائل ذکرشده بیشتر در دورهٔ کشورداری تیموریان هند ارزیابی شوند.

توجّه به‌اوضاع تاریخی بازگوی آن است، که مقام «شاهنامهٔ» فردوسی در همهٔ دور و زمانها به‌حیث اثری بی‌زوال مبلّغ دلاوری و مردانگی بوده است. این نکته به‌عصر سلطنت تیموریان هند نیز سازگار است. زیرا این اثر در شمار مقبول‌ترین آثار مورد اعتنای پادشاهان و اکابر هند بود. در تأکید این گفته علی اصغر حکمت افزوده است،

که نفوذ و قدر و اعتبار فردوسی و «شاهنامهٔ» او در هندوستان مخصوصاً در دورهٔ حکمرانی سلالهٔ تیموریان هند (۱۸۵۸–۱۵۲٦ م) به‌غایت افزون بود. (٦، ۹۰)

حتّی به‌حکم سنّت درآمدن شاهنامه‌خوانی دلیل بارز ترویج اعتبار «شاهنامه» در دربار شاهان هند محسوب می‌گردد.

ع. غفّاراف با تکیه بر بعضی مطالب «هیر و رانجه» در دورهٔ حکمرانی سلالهٔ تالپوریان سند به‌حکم سنّت درآمدن شاهنامه‌خوانی را چنین تأکید می‌نماید:

"بسیاری از سخنوران وقت به‌دربارِ تالپوران جمع آمده، دایرهٔ ادبی کلانی را تشکیل می‌نمایند. از بس‌که فرمانروایان و امرای تالپوران از نسل یک قوم دلیر و جنگ آزمای بلوچها بودند، بنابراین، توجّه آنها بیشتر به‌سوی اشعار رزمی بود. در دربارِ تالپوران «شاهنامهٔ» فردوسی را با علاقهٔ کلان می‌خوانده‌اند. حتّی خوانندگان مخصوص «شاهنامه» را از ایران دعوت می‌کرده‌اند". (۵، ۵۵)

در دربار تیموریان هند در بزم‌های شعر و محفل‌های ادبی، در مجلس‌های سلطانی به‌حکم سنّت درآمدن شاهنامه‌خوانی امکان باز هم افضلیت پیدا کردن مقام این اثر را بازگویی می‌نماید. اغلب شعرای این دوره «شاهنامه» را کلّاً از بر نموده، آن را ساعتهای دراز قرائت می‌کردند. بودیبهوت از زمرهٔ هندوانی بود، که شاهکار فردوسی را کاملاً از یاد می‌دانست.

دکتر سعید عبدالله در تکیه به‌معلومات «تاریخِ فرشته» نوشته، که بودیبهوت «شاهنامه» را حفظ کرده بود و می‌توانست آن را با صدای ملیح و دلپذیر قرائت کند. (١٤، ۲۹)

طبق معلومات تاریخی افضلیت پیدا کردنِ اعتبارِ «شاهنامهٔ» فردوسی در دربارِ تیموریان هند از آغاز کشورداری مؤسّس این سلسله شروع می‌گردد. معلوم است، که چون اساس‌گذار سلسلهٔ تیموریان هند ظهیرالدّین محمّد بابر (۱۵۳۰–۱۵۲٦ م)، که خود مرد دانشمند، شاعر، نویسنده و مؤرّخ بود، برای تسخیر هندوستان به‌آن کشور روی آورد، او «شاهنامهٔ» فردوسی را همراهش برد. موصوف «شاهنامه» را بارها مطالعه نموده، آن را یکی از گنجینه‌های بزرگ تمدّن جهانی می‌دانست. بابر در «رسالهٔ عروض» نام تألیفات خویش برای برهان عقیده‌های نظری نمونه‌های زبده و

برجسته را از اشعار شعرا آورده، که از آن جمله از «شاهنامۀ» فردوسی فراوان مستفاد شده است. «بابرنامه» او نیز با پارچه‌هایی از «شاهنامه» مزیّن گشته است.

جلال‌الدّین محمّد اکبر (۱٦۰۵–۱۵۵٦ م)، که او را بدون تردید می‌توان از بزرگترین سلاطین تاریخ عالم نامید، هر روز به‌شنیدن «شاهنامۀ» فردوسی وقت جدا می‌کرد و از غایه‌های ترنّم وطن‌دوستی و جوانمردی و دلیری در این شاه اثر الهام می‌گرفت.

طول چند قرن حکمرانی پادشاهان تیموری هند سنّت براین بود، که به‌سبب جلوس بر تخت سلطنت در صحیفۀ طلایی در اوّل کتاب «شاهنامه» مُهر گذارند. مُهرهای امپراتوران هندوستان نظیر بابر، همایون (۱۵۳۹–۱۵۳۰، ۱۵۵٦–۱۵۵۵ م)، اکبر، جهانگیر (۱٦۲۷–۱٦۲۵ م)، شاهجهان (۱٦۵۸–۱٦۲۷ م) و اورنگ‌زیب (۱۷۰۷–۱٦۵۸ م)، که بر صحیفۀ اوّل «شاهنامه» گذاشته شده‌اند، استشهادی بر گفتار بالایند. کتاب خطّی مذکور برای چندین نسل یکی از پربهاترین گنجینه‌های کتابخانۀ سلطانی را تشکیل می‌دهد.

پس از اورنگ‌زیب «شاهنامه» به‌وسیلۀ نوّاب سالارجنگ به‌دست ژنرال داول انگلستان افتاد و نامبرده آن را به‌انگلستان برده، به‌انجمن آسیایی سلطنتی لندن تحفه نمود. الحال «شاهنامۀ» مذکور در موزۀ بریتانیا محفوظ است. (۳، ۱۳) نقش کشور هند و سلاطین آن برای انتشار «شاهنامه» در دنیای غرب، به‌ویژۀ انگلستان نیز بسیار بزرگ است.

امروز نسخه‌های باشکوه و تصاویر بی‌شماری از «شاهنامه» در اکثر کتابخانه‌های شخصی و دولتی و موزه‌های هند و پاکستان، به‌امثال موزۀ ملّی دهلی (۸ دستنویس)، حیدرآباد (٦ دستنویس)، کتابخانه و موزۀ سالارجنگ حیدرآباد (٦ دستنویس)، کتابخانۀ عمومی شرقی خدابخش در بانکپور (بیش از ۵۰ دستنویس)، موزۀ دولتی الوار راجستان (۲ دستنویس)، انجمن آسیایی بنگاله (۱ دستنویس)، کتابخانۀ بنیاد بمبئی (۱ دستنویس) محفوظند، که اکثر این دستنویسها در هندوستان استنساخ شده، با هنر اعلا، تذهیب کاری و منقّش شده‌اند. مهمترین و ارزشمندترین این دستنویس‌ها در کتابخانۀ کاخ محمودآباد قیصر باغ لکهنو محفوظند، که آن در سال ۲٦–۱٤۲۵ م رونویس شده‌اند. ۲۰ تصویر این اثر به‌کلک استادان مکتب هرات متعلّق بوده، عالم سحرآفرین صورت کشان قرن ۱٦ را در پیش نظر بیننده تجسّم می‌نمایند. (۳، ۱٤)

طوری که قبلاً ذکر گردید، هند به‌حیث یکی از کشورهای اساسی نشردهندهٔ «شاهنامهٔ» فردوسی شناخته شده است. نشر «شاهنامه» در این سرزمین از ابتدای قرن ۱۹ آغاز گردیده است بار نخست «شاهنامهٔ» فردوسی در سال ۱۸۱۱ در کلکتّه در ٥٤۷ صفحه متن، ۱۳۱ صفحه فهرست و ۱۲ صفحه مقدّمه به‌طبع رسیده، به‌نام ناشرش به«شاهنامه» لومسدن اشتهار دارد. این نخستین جلد از «شاهنامه» بود، که دوام آن به‌چاپ نرسید. مصحّح در «خاتمت‌الطبع» تأکید بر آن نموده، که متن «شاهنامه» را برمبنای ۲۰ دستنویس آن، که در اختیار داشته است، آماده نموده است. (۱، ۲۲) از این نگاه اعتبار نسخهٔ مذکور خیلی بالا بوده، ارزش قوی علمی را صاحب می‌گردد.

سال ۱۸۲۹ م در کلکتّه تیرنیر ماکان طبق دستنویس‌های کتابخانه‌های هندوستان متن کامل «شاهنامهٔ» فردوسی را در چهار مجلّد منتشر ساخت، که از نسخه‌های چاپی با اعتماد حماسهٔ ملّی محسوب می‌گردد.

در سال ۱۸٤٦ م نسخهٔ «شاهنامه» در لکهنو و در سالهای ۸۹–۱۸۸۱ م در بمبئی به‌طبع رسید. در آخر این نسخه‌ها «فرهنگ الفاظ نادر و اصطلاحات غریب «شاهنامه» جای گرفته است، که صورت مختصر داشته، به‌شرح و توضیح کلمه و تعبیرات اثر فردوسی اختصاص یافته است.

یکی از مهم‌ترین روش‌های ترویج «شاهنامه» در سرزمین هند ترجمهٔ آن به‌زبان‌های رایج این کشور محسوب می‌شود. قابل تذکّر است، که این شاه اثر به‌چندین زبان هندوستان: گجراتی، هندی، اردو و غیره ترجمه شده است. معتبرترین ترجمهٔ «شاهنامهٔ» فردوسی به‌زبان اردو از جانب سه شاعر نامی هند، لاله بهیم چند، لاله مول‌چند و مهدی علی خان مقبولی موسوم به«شمشیرخانی» و «شاهنامهٔ اردو» به‌وقوع آمده است، که مقام مخصوصی را در سرزمین هند پیدا کرده‌اند.

سمت دیگر ترویج «شاهنامه» در سرزمین هند به‌وجهٔ تأثیر آن به‌اشعار و آثار ادیبان این منطقه به‌مشاهده می‌رسد. می‌توان گفت، که تأثیر فردوسی و محتوای «شاهنامهٔ» او در آثار ادیبان فارسی‌زبان هند عصر ۱۱، از روزگاری، که بنای کاخ سلطنت اسلامی در هندوستان گذاشته شده، در سایهٔ ورود سلاله‌های گوناگون مسلمان به‌این سرزمین مرحلهٔ نوین برخورد فرهنگ و تمدّن هند و ایران و خراسان و ماوراءالنّهر آغاز می‌یابد،

شروع می‌شود. بزرگترین شعرای هند ضمن نگارش داستان‌های مختلف قهرمانی رویهٔ «شاهنامهٔ» فردوسی را انتخاب کرده، از استفادهٔ این شاه اثر بهره‌های افزون برداشته‌اند. برابر این در پیروی از این اثر یک زمرهٔ آثار تازه و جدیدی آفریده‌اند، که از جهت مضمون و طرز بیان به«شاهنامه» قرابت دارند. اینچنین، راجع به‌قهرمانهای فردوسی نیز در اکثر اشعار و آثار این ادیبان سخن رفته، که از استفادهٔ اقوال فردوسی و غایه‌های «شاهنامه» پیام می‌دهد. برابر این، به‌تقدیر اعتبار فردوسی بزرگ از جانب شعرای این سرزمین اشعار زیاد بخشیده شده است.

نمایندهٔ اوّلین دایرهٔ ادبی سخن‌سرایان فارسی‌زبان هند، که در زمان غزنویان در لاهور تشکیل یافته بود، عطا ابن یعقوب متخلّص به‌نوکوک (م: ۱۰۹۷) در شکل و اسلوب و وزن «شاهنامهٔ» فردوسی «برزونامه» (۹۹۵۸ بیت) نگاشت، که از تصویر کارنامه‌های نبیرهٔ رستم- برزوی پهلوان شکل پذیرفته است. دیگر داستان قهرمانی نوکوک- «بیژن‌نامه» (۱۸۰۰ بیت) نیز، که از کارنامه‌های پسر گیو ـ بیژن ـ نقل می‌کند، که در پیرویی و تقلید «شاهنامهٔ» فردوسی به‌قلم آمده است.

برابر این، در قرن ۱۱ در هندوستان شهرت داشتن فردوسی از این هم روشن می‌گردد، که اوّلین منتخب متن «شاهنامهٔ» او از جانب مسعود سعد سلمان لاهوری (۵۱۵–۴۳۸ ه/۱۱۲۱–۱۰۴۶ م) با نام «اختیارات شاهنامه» مرتّب گردید.

لازم به‌یادآوری است، که «شاهنامهٔ» فردوسی دقّت و توجّه یکی از سیماهای بزرگ ادبیّات فارسی‌زبان هند یعنی امیر خسرو دهلوی را به‌خود جلب کرد. تأثیر ثمره‌بخش «شاهنامه» در داستانهای «شیرین و خسرو»، «آیینهٔ اسکندری» و «هشت بهشت» این هنرمند بزرگ هند به‌نظر می‌رسد. برخی از این مثنوی‌ها در وزن شاه اثر فردوسی نوشته شده است.

پادشاهان تیموری هند، که از تمام شاخه‌های علم و ادب به‌تاریخ و تاریخ‌نویسی علاقهٔ وافر داشتند، ادیبان را به‌نگارش وقایع دوران سلطنت خود گماشتند. «شاهنامهٔ» ابوطالب کلیم، «شاهنامهٔ» مولوی محمّد فرحت کشمیری، «شاهنامهٔ» ملّا طفلی فتحپوری، «شاهنامهٔ محمّد اعظم شاه» محمّدافضل سرخوش، «فتح‌نامهٔ» عظیم، «شاهنامهٔ پادشاهی»

حیرت کاملی، «جنگنامۀ فتح سند» لاله سیکهرج سبقت در بحر «شاهنامۀ» فردوسی، یعنی در وزن متقارب مثمّن مقصور به‌قلم آمده‌اند.

بهادر شاه (۱۷۱۲–۱۷۰۷ م) به‌منعم خان خانان اکثر می‌فرمود، که به‌میرزا عبدالقادر بیدل (۱۷۲۰–١٦٤٤ م) تکلیف نظم «شاهنامه» نموده شود. این تکلیف نه یک‌بار و دو بار از جانب بیدل رد شد. هرچند این شاعر بزرگ هند «شاهنامه» را به‌رشتۀ نظم نکشید، امّا در اشعار او اکثر قهرمانان فردوسی واسطۀ مهمّ بیان اندیشه گردیدند.

در ادوار بعدی نیز کوشش‌های پیروی از «شاهنامۀ» فردوسی و برداشت از اندیشه و تفکّر این شاه اثر بی‌زوال به‌مشاهده می‌رسد. شیخ آذری برای شرح دوران پیروزمندانۀ احمد شاه بهمنی (۱٤۳۵–۱٤۲۲ م) «بهمن‌نامه» را سرود. «فتوح‌السّلاطین» عبدالملک عصامی را «شاهنامۀ هند» نام نهاده‌اند. شاعر فارسی‌گوی سند، جعفری در رویۀ «شاهنامه» «مختارنامه» آفریده، در آن در جواب این بیت فردوسی:

هر آن کس که شهنامه‌خوانی کند   اگـــر زن بـــود پهلـــوانی کنـــد

چنین گفته است:

هر آن کس، که خود پهلوانی کند   چه حاجت، که شهنامه‌خوانی کند

(۱۵، ۱۰۵)

واقعاً، در نظر اوّل چنین می‌رسد، که جعفری گویا نسبت به«شاهنامه» بی‌اعتنایی ظاهر کرده، ولی اگر ژرف اندیشیم، اصل مطلب را خوب درک خواهیم کرد. زیرا همگان خوب آگاهیم، که یکی از مقصدهای والای فردوسی با تألیف این شاه اثرش ترغیب و تعریف خصلت‌های حمیدۀ انسانی چون پهلوانی محسوب می‌گردد. پس، نگاشتۀ جعفری اشاره نازک بیانه و شاعرانه‌ای است به‌این مطلب فردوسی بزرگ. از این دیدگاه معنی اصلی بیت نیز در ترنّم «شاهنامه» است و بس.

ملّا فیروز تاریخِ هند را در دورۀ مستملکۀ انگلستان بودن آن به‌حجم ٤۰ هزار بیت در همان قالب به‌نظم درآورد.

«شاهنامۀ هند» کبر گیاوی و «شاهنامۀ اسلام» حافظ جالندری، که به‌زبان اردو نوشته شده است، به‌تقلید از «شاهنامه» ایجاد گردیده است.

سخن‌سرای زبردست شبه قارّه میرزا اسدالله غالب (۱۷۹۷–۱۸٦۹ م) نام فردوسی را با احترام زیاد به‌زبان گرفته، «شاهنامهٔ» او را نمونهٔ عالی داستان قهرمانی خوانده، قلمش را از درازدستی «پور دستان داستانسرا» می‌دانست. (۱۱، ۲۷۲)

غالب در «مهر نیمروز» نام اثرش با نثر روان سرگذشت قهرمانان «شاهنامه» با امثال کیومرث، سیامک، هوشنگ، تهمورث، فریدون، تور، سلم، ایرج، منوچهر، کیخسرو، لهراسب و دیگران را نقل کرده است. شیخ جمالی دهلوی (م: ۱۵۳۵ م) در مثنوی «مهر و ماه» تأکید نموده است، محض از ابوالقاسم فردوسی معانی تمامی به‌نظم آمده است. (۱٦، ۱۸) شاعر و متفکّر بزرگ پاکستان محمّد اقبال به‌اشعار فردوسی توجّه زیاد داشت. در مقالهٔ خود به‌عنوان «زبان اردو در پنجاب» محمّد اقبال به‌شعر زیرین فردوسی استناد و استشهاد نموده است:

چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی

خداوند امر و خداوند نهی

(۸، ۲۹)

در کتاب «بال جبرئیل» در قطعهٔ اردو خود به‌عنوان «خودی» محمّد اقبال شعر فردوسی را استقبال نموده، از آن معانی حفظ خودی و احترام ذات را استنباط نموده است. «سرزمین ایران با سرمهٔ «شاهنامهٔ» فردوسی روشن بصر است» چنین می‌نویسد محمّد اقبال. (۱۰، ٤۷)

یک سمت دیگر انتشار «شاهنامه» در هند تلخیص نسخه‌های این اثر ارزشمند می‌باشد. «شاهنامهٔ» فردوسی بارها در هند خلاصه شده است. بهترین تلخیص «شاهنامه» «تاریخ شمشیرخانی» یا «تاریخ دلگُشای شمشیرخانی» نام دارد، که آن را توکّل بیک حسینی در سال ۱٦۵۳ م با خواهش استاندار غزنین شمشیرخان به‌صورت نثر مخلوط با نظم درآورده است. این تاریخ با نام «خلاصهٔ شاهنامه» نیز معروف است، که توسّط اتکینسان به‌انگلیسی ترجمه و در سال ۱۸۸۲ م در لندن چاپ شده است.

مؤلّف کتاب «تاریخ‌نگاری فارسی در هند و پاکستان» آفتاب اصغر در تقریر استفادهٔ حماسهٔ ملّی ایران به‌این تاریخنامه چنین نوشته است:

”تاریخ شمشیرخانی» شامل تاریخ ایران از قدیم‌ترین ایّام تا حملهٔ اعراب است، که براساس «شاهنامهٔ» فردوسی به‌رشتهٔ تحریر درآمده است و برای کسب اطّلاع دربارهٔ تاریخ ایران پیش از اسلام می‌تواند مورد استفاده قرارگیرد“. (۱۲، ۳۸۵)

باید ذکر نمود، که استفادهٔ متن «شاهنامهٔ» فردوسی از جانب فرهنگ‌نویسان هند نیز همچون صورت مخصوص انتشار این اثر تظاهر می‌کند. فرهنگ‌نویسان ضمن تألیف لغت‌نامه‌های خود متن شاه اثر فردوسی را همچون سند معتمَد علمی مورد بررسی قرار می‌دادند، معنی کلمه‌های «شاهنامه» را تفسیر و تعیین می‌کردند. در فرهنگهای «صحاح‌الفُرس» هندوشاه نخجوانی (۱۳۲۷ م)، «فرهنگ جهانگیری» میر جمال‌الدّین حسین اینجو (۱۵۸۹ م)، «بهارِ عجم» رای تیک چند (۱۷٤۹ م)، «مصطلحات‌الشعراء» وارستهٔ لاهوری، «فرهنگ آنَندراج» محمّد بادشاه، «فرهنگ قوّاس» فخر قوّاس، «کشف‌اللّغات والاصطلاحات» عبدالرّحیم ابن احمد سور بهاری (عصر ۱٦)، «مدارالافاضل» از فیضی سرهندی (۱۵۹۳ م)، «مؤیدالفضلا»ی محمّد ابن لاد دهلوی (۱۵۱۹ م) و «غیاث‌اللّغات» محمّد غیاث‌الدّین از «شاهنامهٔ» فردوسی به‌طرز خیلی فراوان استفاده گردیده است.

سراج‌الدّین علی خان آرزو در «مثمر» نام اثر علمی خود نیز راجع به‌زبانهای فارسی و سانسکریت از «شاهنامهٔ» فردوسی مثال‌های زیاد می‌آورد. (۱۳، ۲۰٦)

در برابر استفادهٔ مواد «شاهنامهٔ» فردوسی مسئلهٔ تحقیق و آموزش «شاهنامه» در هند نیز برای انتشار این اثر مساعدت نمود. پیرامون «شاهنامهٔ» فردوسی عالمان هند مقاله و رسایل زیادی تألیف نموده، ارزش آن را مطرح ساخته‌اند. دانشمند ممتاز هند شبلی نعمانی در «شعرالعجم» خیلی مفصّل دربارهٔ فردوسی و «شاهنامهٔ» او اندیشه‌رانی کرده است. این دسترنج شبلی را یک رسالهٔ مختصر، ولی پرمحتوا به‌شمار آوردن ممکن است. او از فردوسی با احترام فراوان سخن می‌راند. نکته‌ای، که اندیشه‌رانی‌های شبلی را بر گذشتگان و همزمانانش امتیاز می‌دهد، این است، که جنبهٔ علمی و تحلیلی تحقیقات او به‌غایت قوی است. موصوف جریان زندگی فردوسی و تاریخ تألیف «شاهنامه» را پیوسته با توصیف منابع پهلوی و مختصات تفکّر بدیعی شاعر تحقیق

نموده، در زمینهٔ جستجوهای دامنه‌دار موشکافانه و تحقیق اسناد فراوان به‌خلاصه‌ای رسیده است، که «شاهنامه» ماهیتاً «دائرةالمعارف ایران» محسوب می‌گردد.

پس از شبلی نعمانی پروفسور محمود شیرانی بررسی انتقادی این اثر جاوید را انجام داد. او نیز «شاهنامه» را دانشنامهٔ کامل ایران خوانده، اظهار کرده است، که روح وطن‌پرستی فردوسی را به‌ایجاد نمودن این‌گونه اثر جاوید وادار نموده است. (۹، ۳۲)

دانشمند هند پ. وچهه از زمرهٔ آن عالمانی می‌باشد که عاید به‌مسئلهٔ تحقیق حیات و آثار فردوسی روی آورده. او در رسالهٔ خود «فردوسی و شاهنامه» پس از ذکر معلومات راجع به‌حیات و زمان شاعر، تحلیل و بررسی «شاهنامه» در رابطه با حسن کلام، ترکیب لغتی شاه اثر، اندیشه‌های جالب بیان کرده است. پ. وچهه در پیش طبع گهربار فردوسی طرز افادهٔ میلتان انگلیس را محزون شماریده، سادگی و موجزبیانی فردوسی را همچون خصوصیّت‌های مهمّ اسلوبی شاعر تأکید می‌کند. (١٦، ٦)

دانشمند معروف هند امام صاحب زیدی واسطی در اثر پرارزش خویش «کشف‌الحقایق» شباهت بین «شاهنامهٔ» فردوسی را با «ایلیاد» هومر، «اینییده» ویرگیلیی، «رمینه» و «ماهابهاراتا» قیاس و تحقیق نموده، «شاهنامه» را «ممتازترین مثنوی رزمی فارسی» و خود فردوسی را «خدای سخن» نامیده است. (٦، ١١–٣٠٣)

دکتر امام‌الدّین به‌زبان اردو تحقیقاتی با نام «پیمبران سخن» در حجم ۱۹۵ صفحه به‌انجام رسانیده است، که به‌شرح حال، آثار و افکار فردوسی، انوری و سعدی اختصاص دارد. در بخش فردوسی دانشمند مذکور راجع به‌تاریخ حماسه‌سرایی ایران و «شاهنامه»، مأخذهای اثر، تاریخ داستان‌های رزمی معلومات فراوان علمی داده، که در آموزش مختصات این اثر ارزشمند مقام شایسته دارند. او «شاهنامهٔ» فردوسی را از نقطهٔ نظر تاریخی و ادبی تحقیق نموده، به‌نتیجه‌ای می‌رسد، که مقام این داستان در آموزش زندگی و احوال اقوام ایرانی‌نژاد در درازای قدیم‌ترین ادوار تاریخ خیلی مهم می‌باشد.

مولوی مهدی حسین ناصری در «صنادیدالعجم» نام تألیفاتش راجع به‌شرح حال فردوسی و مسائل مربوط به«شاهنامه» اظهار نظر نموده، نظر مشخّص خویش را در مورد ارزش تاریخی و ادبی این اثر به‌قلم داده است. از آن جمله، به‌ارتباط گفتار بالا او

می‌نویسد، که "تا این غایت شعرای عجم در نظم پارسی کتاب مانند «شاهنامه» در عالم به‌یادگار نگذاشته‌اند". (۷، ۷۸)

معلوم است، که در «شاهنامهٔ» فردوسی اکثراً زندگی اشخاص تاریخی و اساطیری جای دارد، که منشأ اصلی پیدایش آنها در کتاب مقدّس اوستا مسکن دارد. به‌طفیل یکی از سرچشمه‌های اساسی تألیف «شاهنامه» قرارگرفتن کتاب مقدّس اوستا این اثر در بین زردشتیان هندوستان مقام بلند پیدا کرده است. همچنین، این شهرت «شاهنامه» در بین زردشتیان هند امکان داد، که در عصر ۱۹ نخستین نمایشنامه‌ها از روی «شاهنامهٔ» فردوسی در جماعهٔ زردشتیان هندوستان پیدا شده باشد. یکی از درام‌نویسان عصر ۱۹ هند خوشرو درام «رستم و سهراب» را به‌قلم آورد، که در صحنهٔ تئاتر این سرزمین ارزش خاصی را پیدا کرد.

همین طریق، «شاهنامه» به‌سبب دارا بودن غایهٔ بزرگ بشردوستانه، بدیعیت، والا بودن و دیگر مختصّاتش توانست، که به‌دل عالمیان راه یافته، محبوبیّت فردوسی را در سراسر عالم انتشار دهد. شایان یادآوری است، که فردوسی محبّت و دلبستگی خاصّی به‌هند داشت و در رابطه با این کوشش نموده است، که در اثرش موجی از نور و روشنایی بر پیوند نزدیک و داد و گرفت فرهنگی هندوها و قومهای ایرانی نژاد، به‌قلم آورد. فردوسی هنگام اشاره به‌رویدادهای زمان تاخت و تازهای اسکندر به‌هند فیلسوفان و دانشمندان این سرزمین را ستایش نموده، ضمن نگارش نامهٔ شهامت‌آمیز از سوی شاه قنّوج، که بی‌باکانه به‌اسکندر پاسخ می‌گوید، همدردی فراوانی از خود نشان می‌دهد.

برابر این، فردوسی از بهرام گور یادآور می‌شود، که نامه‌ای به‌شاه هند می‌نویسد. این نامه دلیل بارز قدمت تاریخی مناسبات فرهنگی و سیاسی هند و ایران محسوب می‌گردد.

در دورهٔ حکمرانی خسرو انوشیروان توسعه یافتن روابط علمی و فرهنگی بین ممالک هند و ایران را فردوسی بزرگ با بیان هدیه شطرنج از جانب فرمانروان هند به‌انوشیروان و اختراع بازی نرد از جانب بزرگمهر و آن را به‌هند ارسال نمودن انوشیروان، همچنین از سرزمین پراسرار هند آوردن حکیم برزویه کتاب بزرگ «کلیله و دمنه» را، که مأخذ آن در سانسکریت موسوم به«پنچتنتره» است، به‌پهلوی ترجمه شدن

آن، بعدها از پهلوی به‌عربی، از عربی به‌فارسی منثور و از فارسی منثور به‌فارسی منظوم برگردانیده شدن آن برین مناسبات فرهنگی بین هند و ایران تأکید می‌نماید.

همین طریق، گفتار بالا مرتبه و مقام این استاد بزرگ نظم کلاسیکی فارسی‌زبان را در ملک هند روشن ساخته، گواه بر آن می‌گردند، که «شاهنامهٔ» ابوالقاسم فردوسی در سرزمین هند از عصر ۱۱ تا امروز اشتهار بی‌نظیری را صاحب بوده، در هرعصر و زمانی چون قندیل محفل‌آرا بر سر ارادتمندان شعر والای فارسی نور معنی و عرفان می‌بارد.

پی نوشت

۱. ابولحسینی نوایی. سهم هندوان در نشر ادب فارسی // «سیر و سیاحت». ۱۹۸۸ م، ش ۳.
۲. علی اصغر حکمت. سرزمین هند. تهران، ۱۳۳۷ ه ش.
۳. ونی فردهومند. «شاهنامهٔ» فردوسی از کتابخانه‌های امپراطوران مغول // «هلال»، اردیبهشت ۱۳۳۲ ه ش.
٤. وچهه پ. فردوسی و «شاهنامه». بمبئی، ۱۹۵۰ م.
۵. غفّاراف، ع. نظم فارسی‌زبان هند و پاکستان در نیمهٔ دوّم عصر ۱۹ و عصر ۲۰. دوشنبه، ۱۹۷۵ م.
٦. امام صاحب زیدی واسطی. کشف‌الحقایق. لکهنو، بدون سال نشر. ج ۲. (به‌زبان اردو)
۷. مولوی مهدی حسین ناصری. صنادیدالعجم. الله‌آباد، ۱۹٤۸ م.
۸. مقالات اقبال. لاهور، ۱۹۵٦ م.
۹. محمود شیرانی. فردوسی پر چر مقلی (چهار مقاله راجع به‌فردوسی). دهلی، ۱۹٤۲ م، (به‌زبان اردو)
۱۰. محمّد اقبال. بال جبرئیل. لاهور، ۱۹۳۵ م. (به‌زبان اردو)
۱۱. غالب، میرزا اسدالله. کلیّات نثر فارسی. لکهنو، ۱۸۷۸ م.
۱۲. آفتاب اصغر. تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان. لاهور، ۱۳٦٤ ه ش.
۱۳. ریحانه خاتون. احوال و آثار سراج‌الدّین علی خان آرزو. دهلی، ۱۹۸۷ م. (به‌زبان اردو)
۱٤. سعید عبدالله. ادبیّات فارسی در میان هندوان، از زبان اردو به‌فارسی ترجمهٔ دکتر محمّد اسلم خان. تهران، ۱۳۷۱ ه ش.
۱۵. خلیل، محمّد ابراهیم. تکملهٔ «مقالات‌الشعراء» کراچی، ۱۹۵۸ م.

۱٦. جمالی دهلوی. مهر و ماه، به‌تصحیح و مقدّمهٔ سیّد حسام‌الدّین راشدی. راولپندی، ۱۹۷٤ م.
۱۷. شبلی نعمانی. شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیّات ایران. تهران، ۱۳٦۸ هـ ش.

شناختِ خیّام در هند و پاکستان

خیّام با آن که فیلسوف و منجّم بود، ولی رباعیّاتش موجب اصلی اشتهار وی گردیده است. در نتیجه شهرت خیّام از قلمرو ممالک فارسی زبان بیرون رفته، در تمام دنیا انتشار یافته است. امروز به‌اکثر زبان‌های دنیا ترجمه و نشر گردیدن رباعیّات خیّام گواه توجّه جهانیان به‌شناخت این شاعر شوریده سر است.

در قلمرو هند نیز شناخت شعر و شخصیّت خیّام چند قرن پیش آغاز گردید. اگر به‌مسائل شناخت شعر و شخصیّت خیّام در قلمرو هند متوجّه گردیم، این نکته روشن می‌شود، که در آنجا اساساً این عمل از سه راه پذیرفته شده است:

۱- انتشار نسخه‌های رباعیّات خیّام.

۲- خیّام در تذکره و سرچشمه‌های هند و پاکستان.

۳- ترجمه رباعیّات خیّام به‌زبان اردو.

قدیم‌ترین نسخهٔ رباعیّات خیّام، که در هند ـ در کتابخانهٔ شخصی گورو پرساد سکسینه نگهداری می‌شود، از جانب قوام ابن محمّدی مازندرانی سال ۸۲٦ ه/۱٤۲۲ م در کرمان کتابت شده، ۲۰٦ رباعی را شامل است. کهن‌ترین نسخهٔ مصوّر رباعیّات خیّام نیز در هند موجود بوده، به‌قلم سلطان علی مشهدی ـ خوشنویس دربارِ سلطان حسین بایقرا متعلّق (م: ۹۱۱ ه/۱۵۰۵ م) است. نسخه‌های دیگری رباعیّات خیّام نسخه‌های رباعیّات خیّام در کتابخانه‌های مدرسه کلکتّه، مشرقی دارالعلوم پیشاور، مؤسّسهٔ تحقیقات عربی و فارسی، پتنا، انجمن آسیایی بنگاله، موزهٔ ملّی در کراچی، گنج بخش در اسلام‌آباد و در چندین کتابخانه‌های دیگر در لاهور نگهداری می‌شوند.

یکی از نسخه‌های رباعیّات خیّام نسخه‌ای می‌باشد، که با اهتمام مُرلی دَهر مسرا سال ۱۹۵۵ م در لکهنو به‌نشر رسیده است. بنا به‌معلوماتی، که از جانب کارپردازان

مطبعهٔ لکهنو در انتهای نسخه به‌قلم آمده، نسخهٔ مذکور در اساس نسخه‌ای، که از جانب عبدالباری عاصی آمادهٔ چاپ شده است، به‌نشر رسیده. علّت معتمد شماریدن نسخه بالای در آن بود، که وی در زمینه مقابله با یکی از نسخه‌های عهد قدیم تدوین گردیده است.

این نسخه شامل ۸۷٦ رباعی بوده، آنها با اصول تدوین الفبایی مردّف جای گرفته‌اند.

یکی از مهم‌ترین خصایصی، که راجع به‌شناخت خیّام در نسخهٔ مذکور دیده می‌شود، حاشیه آن می‌باشد. حاشیه نسخه به‌زبان اردو نوشته شده، شرح اجمالی رباعیّات نسبتاً دشوار شاعر را دربرمی‌گیرد. ولی از معلومات کارمندان نشریات لکهنو در فرجام نسخه برمی‌آید، که حاشیهٔ مذکور قبل از نشر نسخهٔ عبدالباری عاصی در نسخه‌های قدیمی اساسی به‌زبان فارسی قلمداد شده است. در ارتباط به‌این نکته کارپردازان مطبعهٔ مذکور می‌نویسند:

”حواشی او را به‌طرز نو به‌زبان اردو تبدیل کرده‌اند، چون که رواج زبان فارسی در میان نیست“. (۲، ۱۰٤)

اگر از دیدگاه اختلاط رباعیّات خیّام با رباعیّات شعرای دیگر به‌نسخهٔ مذکور متوجّه گردیم، شاید ورود رباعیّات شعرای دیگر، که به‌نام خیّام منسوب شده‌اند، زیاد باشند. چون که اغلب تحقیقاتی که راجع به‌اصالت رباعیّات خیّام به‌انجام رسیده‌اند، تعداد رباعیّات حقیقیی وی را از ۵۰ بیش نمی‌دانند. از جمله، تحت رقم ٤۹۳، رباعی زیرین با اندکی تغییرات آمده است، که آن اصلاً به‌ابن سینا منسوب است:

از جرم حضیض خاک تا اوج زحل   کردم همه مشکلات گردون را حل
بیرون جستم ز بند هر مکر و حیل   هر بند گشاده شد، مگر بند اجل
(۲، ٦٦)

شکل اساسی رباعی، که به‌سینا منسوب است، بدین طریق است:

از قعر گل سیاه تا اوج زحل   کردم همه مشکلات گیتی را حل
بیرون جستم ز بند هر مکرو حیل   هر بند گشاده شد، مگر بند اجل
(۱، ۲۲)

مهم‌ترین ارزش نسخهٔ مذکور در موجودیّت حاشیهٔ آن است. اگر خوانندگان هند توسّط آن از یک جانب با خود رباعیّات خیّام آشنایی پیدا نمایند، از دیگر جانب به‌وسیلهٔ حواشی آن به‌تفکّر و اندیشهٔ شاعر راه برده، دنیای او را کشف خواهند کرد.

توضیح رباعیّات خیّام در نسخهٔ مذکور به‌طور مشخّص و مختصر صورت پذیرفته است. برای نمونه می‌توان بر چندی از آنها رجوع نمود.

در شرح رباعی تحت رقم ۲۴۲، که به‌طریق ذیل است:

آنها، که فلک دیده و دهر آرایند　　آیند و روند و باز در دهر آیند
در دامن آسمان و در زیر زمین　　خلقی‌ست، که با خدای دهر آسایند
(۲، ۳٤)

چنین آمده:

"مراد رباعی این است، که سلسلهٔ آمد و رفت و مردن و زیستن تا قیامت باقی می‌ماند". (۲، ۵۸)

از توضیح مؤلّف به‌روشنی برمی‌آید، که او کوشیده تنها جوهر اندیشهٔ خیّام را به‌معرض تفسیر کشد. از این دیدگاه، او سخن را به‌درازا نکشیده، مطلب شاعر را ساده و روان ابراز می‌نماید.

رباعی زیرین، که در نسخه تحت رقم ٤۲۸ جای گرفته است:

با تو به‌خرابات اگر گویم راز　　کشته به‌ستم هزار محمود و ایاز
چه جای عبادت است و چه جای نماز　　کز جمله رفتگان یکی ناید باز
(۲، ۵۸)

چنین توضیح یافته است:

"به‌محبوب خود خطاب نموده می‌گوید، که اگر در خرابات به‌تو راز دلم را اظهار دارم، از آن بهتر است، که با غیر از تو به‌محراب نماز گزارم یا عبادت کنم. و خداوند کریم خواه مرا در دوزخ سوزاند و خواه عنایت فرماید". (۲، ۵۸)

از توضیحات روشن می‌گردد، که شاید مؤلّف به‌مطلب شاعر نه چندان نزدیکی پیدا کرده باشد. زیرا گوهر اندیشهٔ وی گرایش به‌دنیاپرستی داشته، تأکید می‌نماید، که منظور از عبادت و نماز تو چیست وقتی که از رفتگان کسی برگشته نیامده است.

ولی اینجا یک نکتۀ دیگر از بررسی مطالب این دو رباعی بیرون می‌آید. در رباعی نخست خیّام تأکید می‌کند، که انسان چون درگذرد، باز به‌دهر می‌آید.

اینجا یک نوع استقبال از اندیشۀ تناسخیان است، که به‌معراج دوباره روح به‌عالم اعتماد داشته‌اند. شاید بر وجۀ همین گونه اندیشه‌ها بود، که خیّام را به‌تناسخ منسوب کرده‌اند.

در رباعی دوّم عکس اندیشۀ بالا است، یعنی کسی برگشته نیامده است. از تضادّ این دو رباعی می‌توان چنین نتیجه برداشت:

۱. این دو رباعی منسوب یک شاعر نمی‌باشند. منظور آن است، که شاید یکی از آنها مربوط به‌خیّام باشد و دیگر از اشعار شاعر دیگر وارد مجموعۀ رباعیّات خیّام گشته، یا شاید هردو هم از خیّام نیستند. بحث این مسئله در زمینه شناخت رباعیّات اصلی خیّام صورت خواهد گرفت.

۲. اگر فرض کنیم، که هردو مال خیّام‌اند، آنگاه آنها را باید متناسب به‌دو دورۀ مختلف حیات شاعر دانست. زیرا بسیار شده، که شعرا در لحظه‌های گوناگون حیات خویش از یک عقیده مقبول استقبال نموده، بعد از چندی از آن رویگردان کرده، پی دیگر رفته‌اند. شاید این حالت به‌خیّام نیز رخ داده باشد.

هرآیینه، نسخۀ مذکور رباعیّات خیّام یکی از نسخه‌های ارزشمندی است، که در شناخت شعر و اندیشه و تفکّر خیّام در قلمرو هند نقش بارزی دارد. دلیل مهم بر این گفته آن است، که بیش از ۱۲ مرتبه همین نسخه چاپ شده است.

روش دیگری در شناخت شعر و شخصیّت خیّام در هند از جانب تذکره‌نگاران و سرچشمه‌ها و مآخذ صورت گرفته است. در تذکره‌ها و کتب ادبی که در قرون اخیر در هند و در قلمرو شناخت خیّام راهنما خواهند بود.

از آن جمله، معلوماتی است که در تذکرۀ «مخزن‌الغرایب» شیخ احمد علی هاشمی سندیلوی مسطور است، و خیلی جالب توجّه می‌باشد. نامبرده راجع به‌ارتباط خیّام، حسن صبّاح و نظام‌الملک نقل عجیبی به‌قلم آورده، که تفصیلات زیاد دارد. با آگاهی از این روایت مؤلّف تذکره بعضی لحظه‌های روزگار خیّام روشن گردیده، وجۀ ارتباط وی با وزیر ملک شاه نظام‌الملک تقریر می‌گردد. گذشته از این، نقل دیگری در موردِ

علّت ایجاد یک رباعی شاعر به‌قلم آمده، که خیلی جالب توجّه بوده، به‌نظر تناسخی بودن خیّام نیز برمی‌گردد:

"امّا عمر خیّام فاضل و حکیم بوده و بعضی گویند، که مذهب تناسخ داشت. از این جهات می‌گویند، که وقتی در مدرسه، که به‌زلزله در نیشاپور خراب شده بود، در تعمیر آن جمعی اشتغال داشتند، درازگوشی چند، که خشت می‌کشیدند، یکی چون به‌پای صفّه می‌رسید، اصلا بالا نمی‌رفت و به‌زجر رضا داده. خیّام در آن محلّ حاضر بود، برخاست و این رباعی در گوش خر خواند:

إی رفته و باز آمده و خم گشته نامت ز میان نامها گم گشته
ناخوش همه جمع آمده و سم گشته ریش از پس پشت آمد و دم گشته"

و بعد فرمود، روحی، که حالا تعلّق به‌جدّ او گرفته، پیشتر متعلّق به‌بدن مدرّسی بوده، که در مدرسه اقامت داشتی و چون عروج نکرده در تنزّل ماند و بدین حال آمد، که پیش بعضی دوزخ جز این نیست و از شرمندگی بالای صفّه نمی‌رفت. چون سخن آشنا شنید، بی‌مکث روان شود (۵، ٦٩)

سرچشمه‌های دیگر نیز راجع به‌تأثیر خیّام بر شعرای فارسی زبان هند و اعتبار مقام این استاد رباعی فارسی اندیشه‌های مختلف ابراز داشته‌اند. از آن جمله، سیّد سبط حسن رضوی در «فارسی‌گویان پاکستان» راجع به‌سیّد عنایت علی شاه متخلّص به‌ضیاء معلومات داده نوشته است:

"بیشتر متوجّه به‌سرودنِ رباعی است و به‌لقب خیّام معروف گشته... در رباعی تحتِ تأثیر افکار خیّام قرارگرفته است و در این نوع سخن مقامی بس ارجمند دارد". (۳، ۳۸۵)

و یا سرهنگ خواجه عبدالرّشید در «تذکرهٔ شعرای پنجاب» ضمن شرح حال شاعر عصر نوزده اشرف محمود سیالکوتی متخلّص به«شجر» چنین نوشته:

"در نوع رباعی یدی طول دارد و شهرت فراوانی به‌دست آورده است... به‌علّت مهارت فوق‌العاده به‌لقب خیّام سیالکوتی معروف گردیده است". (٤، ۲۰۹)

یکی از شعرای قرن نوزده میلادی پاکستان شیر حسن خان جوش می‌باشد که دربارهٔ خیّام چنین نگاشته:

”کسی که بعد از حافظ مرا تحت تأثیر قرار داد، شاعر فیلسوف نیشاپور حکیم عمر خیّام بود و... اگر سعادت آَشنایی وی به‌من یاری نمی‌کرد، من از افتخار گفتن رباعی محروم می‌گشتم“. (۳، ٤۷۸)

همین‌طور، از مجموع بحث‌های بالای می‌توان به‌نتیجه‌ای رسید، که نسخه‌های رباعیّاتی خیّام در قلمرو هند و پاکستان به‌فراوانی انتشار گردیده، موجب تقرّب آنان به‌این شخصیّت منیر ادبی ایران گردیده است. از دیگر طرف، موجودیّت حواشی در نسخهٔ رباعیّات خیّام گواه سعی و کوشش بی‌حدود محقّقان هند و پاکستان در شناخت وی می‌باشد.

پی نوشت

۱. ابوعلی ابن سینا. مجموعه شعرها. استالین‌آباد، ۱۹۵۳ م.
۲. رباعیّات عمر خیّام، به‌اهتمام مرلی دهر مسرا. لکهنو، ۱۹۵۵ م.
۳. حسن رضوی، سیّد سبط. فارسی‌گویان پاکستان. ج ۱، راولپندی، ۱۹۷۳ م.
٤. عبدالرّشید، سرهنگ خواجه. تذکرهٔ شعرای پنجاب. کراچی، ۱۹٦۷ م.
۵. هاشمی، شیخ احمد علی خان. مخزن‌الغرایب. ج ۲، لاهور، ۱۹۷۰ م.

پرتو عناصرِ فرهنگِ هندی
در مثنوی معنوی جلال‌الدّین رومی

مولانا جلال‌الدّین رومی در شمار سخنوران صاحب‌نظر ادبیّات فارس و تاجیک قرار دارد که با نفوذ دریافتن افکار فلسفی و عرفانی، اندیشه‌های انسانی و انسان‌ساز، حکمت پربار معنوی در آثارش جایگاه معین خود را پیدا کرده است. غنامندی محتوای آثار گرانمایهٔ او، خاصه «مثنوی معنوی» در پایه‌ای است که اکثر مسائل موجود در مناسبت‌های انسانی در آن تجلّی دارند. شاید به‌همین خاطر است که شهرت «مثنوی معنوی» مولانا جلال‌الدّین رومی نه تنها منحصر در میان مردمان فارسی‌زبان است، بلکه در بیرون از آن هم نقش روشن دارد. ترجمهٔ فراوان این اثر به‌معروف‌ترین زبان‌های دنیا دیگرباره به‌هستی منوّر افکار انسانی در آن اشارت دارد. محض، همین توجّه روزافزون به‌افکار انسانی بود که مولانا در وسعت مثنوی عناصر فکری و فرهنگی اقوام و ملل زیادی را گنجایش داده، یک اثر مکمّلی را با جایگزینی پروسعت افکار اجتماعی، اخلاقی، فلسفی و عرفانی از دیدگاه خلقیّت‌های جداگانه آفرید که در کوتاه‌ترین فرصت مشعل شهرت در عرصهٔ آفاق افروخت. راجع به‌منشأ ظهور افکار و اندیشه‌های مولانا، جایگاه عناصر فرهنگ و تمدّن اقوام، بحثی دامنه‌دار و تحقیقی جداگانه را خواستار است و در این نگاشته تنها سعی به‌آن خواهد رفت که جایگاه هند و هندوان و نقش عناصر فرهنگی این کشور در «مثنوی معنوی» به‌رشتهٔ پژوهش گرفته شود.

مسلّم است که سرزمین هند از دیرگاه تاریخ مورد توجّه اهل علم و ادب، دانشمندان و حکیمان، سیّاحان و عالمان و حتّی دولتمردان قرار داشت. البتّه، این توجّه بستگی به‌چند وجه داشت که مهم‌ترین آنها را به‌طور ذیل دسته‌بندی می‌توان کرد:

۱) هندوستان با آن طبیعت پرجلایی که داشت، مظهر زیبایی و نزاکت شناخته شده، در دل‌های اهل نظر اشتیاق دیدار را بیدار می‌کرد. این است که موضوع سفر هند و یا آرزوی سفر به‌این سرزمین در تاریخ ادبیّات فارس و تاجیک از جایگاه مخصوصی برخوردار می‌باشد؛

۲) هندوستان از لحاظ قدمت افکار فلسفی و عرفانی در تاریخ جهانی امتیاز دارد. مکتب‌های فلسفی هند در پیشگاه تاریخ افکار بشری قرار دارند که برای آیندگان تأثیر افزون گذاشته‌اند. این است که در تاریخ ادبیّات عبارت «ذهن هندویانه» نفوذی زیاد دارد؛

۳) سرزمین هند مظهر غناوت و ثروت طبیعی، جایگاه یادگاری‌های فرهنگی قدیمهٔ بشری بود و این خصوصیّت توجّه بیشتر اهل دولت و علم را به‌خود می‌کشید. عالمان خواستار تحقیق و پژوهش میراث تاریخی و فرهنگی این منطقه بودند و دولتمردان اشتیاق تصرّف غنی مادّی این سرزمین را در خود می‌پروریدند. در مسیر تاریخ حرکت‌های لشکری زیاد اقوام را مشاهده می‌کنیم که برای تسلّط سیاسی هند به‌وقوع پیوسته‌اند.

براساس قصص قرآنی حضرت آدم(ع) چون از بهشت بیرون شد، در کوه سراندیب از قلمرو هند افتاد و از این وجه نیز این منطقه در تاریخ فرهنگ اسلامی از اعتباری برخوردار می‌باشد. این نظر در اکثر کتب تفاسیر «قرآنِ کریم» جای دارد و این است که سراندیب هندوستان را دوّمین وطن انسان می‌شمارند.

در کتب تفاسیر همچنین ذکر است که چون حضرت آدم(ع) از بهشت رانده شد، در دست راست او سنگی و در دست چپ او برگی از درختان بهشتی بود. این همان برگی است که انواع عطرهای خوشبوی هند از تأثیر آن به‌دست آمده است و آن همان سنگی است که چون حضرت ابراهیم(ع) مأمور ساختن خانهٔ خدا گردید، چون به‌جای تعبیه سنگ رسید، آن سنگ را طلبید که در جای مخصوصش قرار دهد و از این روی جبرئیل آن سنگ را از هند آورد.

این پدیده‌ها از نظر مولانا هم بیرون نمانده‌اند و این است که مولانا در «مثنوی معنوی» مواردی معین به‌این سرزمین و ویژگی‌های مخصوص آن اشاراتی فرموده است.

در «مثنوی معنوی» چند حکایتی جای دارد که در آن به‌سفر هند یا عموماً توجّه به‌هندوستان اشاره شده است. از جمله، در حکایت «قصّهٔ بازرگان و طوطی» محور حرکت قهرمان قصّه هندوستان است و اینجا این مملکت جایگاه زیبایی و مکان مجموع خوبی‌ها معنیداد شده است. آغاز قصّه به‌گونهٔ ذیل شروع می‌شود:

بود بازرگان و او را طوطی‌یی ... در قفس محبوس، زیبا طوطی‌یی
چون که بازرگان سفر را ساز کرد ... سوی هندوستان شدن آغاز کرد
هر غلام و هر کنیزک را ز جود ... گفت: «بهر تو چه آرم: گوی زود!»
هریکی از وی مرادی خواست کرد ... جمله را وعده بداد آن نیکمرد
گفت طوطی را: «چه خواهی ارمغان؟ ... کآرمت از خطّهٔ هندوستان؟»
گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان ... چون ببینی، کن ز حال ما بیان
کان فلان طوطی که مشتاق شماست ... از قضای آسمان در حبس ماست
بر شما کرد او سلام و داد خواست ... وز شما چاره، ره ارشاد خواست...
قصّهٔ طوطی جان زین سان بود ... کو کسی، کو محرم مرغان بود؟
... چون که تا اقصای هندستان رسید ... در بیابان طوطی چندی بدید
مرکب استانید، پس آواز داد ... آن سلام و آن امانت باز داد
طوطی‌یی زان طوطیان لرزید بس ... اوفتاد و مُرد بگسستش نفس...
کرد بازرگان تجارت را تمام ... بازآمد سوی منزل دوستکام...
چون شنید آن مرغ آن طوطی چه کرد ... پس بلرزید، اوفتاد و گشت سرد
خواجه چون دیدش فتاده همچنین ... برجهید و زد کله را بر زمین...
بعد از آنش از قفس بیرون فکند ... طوطیک پرّید تا شاخ بلند
گفت طوطی، کو به‌فعلم پند داد ... که رها کن لطف آواز وداد...
زانکه آوازت ترا در بند کرد ... خویشتن مُرده پی این پند کرد

(۳، ۶۲–۵۵)

رومی با انشای این داستان در دفتر اوّل که بازرگانی بهر تجارت جانب هند می‌رود و در این راستان هرکس از وی هدیتی خواهش می‌کند، حکایتی مرموز و پربار می‌آورد. از خطّ سوژهٔ حکایت برمی‌آید که بازرگان طوطی دارد و این طوطی نیز از رهگذار این

خواستارها بیرون نمی‌ماند. وابسته به‌این طوطی خواهش آن می‌کند که برابر رسانیدن سلامش به‌طوطیان هند تدبیر رهایی از قفس را برایش طوطیان هند آموزند. بازرگان چون به‌هند می‌رسد، این پیام طوطی را به‌ایشان می‌رساند. از بین طوطیان یکی روی شاخهٔ درخت می‌لرزد و نفسش در گلو گره می‌خورد و این جهان را پدرود می‌گوید. بعد بازگشت از هند بازرگان همین پیغام را به‌طوطی خود می‌رساند. طوطی بازرگان با قبول این پیغام رمزآلود طوطی هند خود را به‌مُردن می‌زند. بازرگان از آوردن چنین پیغام تأسّف می‌خورد و طوطی را از قفس بیرون می‌اندازد. آنگاه طوطی به‌پرواز می‌آید و روی شاخهٔ درخت می‌نشیند و پندهای مختلف به‌بازرگان داده، رمز و راز و معنی حدیثی را که از طوطی هندوستان شنیده بود، به‌وی تفسیر می‌سازد. بعداً با وی خداحافظی کرده، سوی وطن اصلی خویش به‌پرواز درمی‌آید.

از حکایت معلوم می‌شود که هندوستان در پندار مولانا جایگاه خاص و سرزمین اصالت است که این مطلب در رمز و راز حکایات وی افادهٔ تمام یافته است. سرزمینی است که به‌عنوان مرکز پیام و راهنمایی، بازتاب شیوهٔ رهایی از عالم رنگ به‌سوی عالم بی‌رنگی شناخته شده است. این مطلب در قصّهٔ بازرگان و طوطی افادهٔ روشن دارد. از این نقطهٔ نظر مولانا توجّه خاصّی به‌سرزمین هند دارد و پیوسته در مثنوی به‌این سرزمین تجلّی اصالت رجوع می‌فرماید.

در رابطه با قصّهٔ بازرگان و طوطی نکتهٔ دیگر روشن می‌شود که واژهٔ «طوطی» یکی از سمبل‌هایی است که بیشتر در رابطه با سرزمین هند کاربندی می‌شود. به‌تعبیر دیگر، طوطی از مشخّصات سرزمین هند است و تأثیر هند بر فرهنگ کشورهای فارسی‌زبانی باعث گردیده است که در رابطه با «طوطی» و واژگانی مثل «هند»، «پیل»، «تیغ» و... از ترکیباتی، چون «فیل یاد هندوستان کرده» یا «طوطی یاد هندوستان کرده» و غیره استفاده برند. علاوه بر اینکه هندوستان محور آگاهی است و طوطی مبشّر پیام از عالم علوی است، این جهت معنی سازی براساس محاکات طوطی به‌شکل چندین حکایت دل‌انگیز و رمزی در «مثنوی معنوی» بیان شده است که حکایت یادشده سند مهم بر این اندیشه محسوب می‌شود. محض به‌همین وجه است که رابطهٔ طوطی و هندوستان در ادب فارسی به‌فراوانی منعکس شده و برابر این در مثنوی به‌کثرت واژه‌های «هند»، «هندوستان»،

«هندو» و غیره به‌کار رفته است که مجموعِ این اشارت در بطن حکایات محسوب پیامی بزرگ و رمزی می‌باشند.

از عناصر دیگر که همراه طوطی در ادب فارسی با سرزمین هند ارتباط گرفته و معانی مرموز و نمادی دریافته است، فیل می‌باشد. این البتّه بی‌حکمت نیست، چون فیل هم به‌مانند طوطی از نمادهای خاص کشور هند است و وجود طبیعی وی در این منطقه نفوذ دارد. از این رو، اکثر این دو واژه ـ پیل یا فیل و هندوستان برابر همدیگر کاربندی می‌شوند. مثلاً:

همچو پیلم بر سرم زن زخم و داغ   تـا نبیـنم یـاد هندسـتان و بـاغ
(۱، ۱۱۵۱)

مولانا نیز از شیوهٔ کاربرد بی‌بهره نیست و در چندین حکایات برای تفسیر امتیاز معرفت شهودی بر معرفتهای علمی و استدلالی داستانی را نقل می‌کند. این داستان قبلاً با اندک تغییری در «حدیقهٔ» حکیم سنایی آمده است. با توجّه به‌محتوای داستان معلوم می‌شود که فیل هرچند عنصری از فرهنگ هندی محسوب می‌شود، ولی در پندار مولانا معنی رمزی کسب کرده است و اینجا پیل نماد حقیقت است. پیل در فلسفه و اندیشهٔ هندوان و مردمان این سرزمین موجودی شناخته می‌شود که دیگران از معرفت آن عاجز هستند. ذکر اختلاف افراد در انتهای حکایت محض به‌همین موجود ناشناخته ماندن پیل پیوند می‌گیرد و از این روی، مولانا «معرفت شهودی» را با آوردن واژهٔ «شمع» در بیت «در کف هریک اگر شمعی بُدی، اختلاف از گفتشان بیرون شدی» بر دیگر انواع معرفت امتیاز می‌بخشد. امّا خطّ سوژهٔ داستان در مثنوی که این حکایت «اختلاف کردن در چگونه‌ای و شکل پیل» عنوان دارد، به‌گونهٔ ذیل بازتاب دارد:

پیـل انـدر خانـهٔ تاریـک بـود   عرضـه را آورده بودنـدش هنـود
از بـرای دیـدنش مـردم بـسی   اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود   اندر آن تاریکی‌اش کف می‌بسود
آن یکی را کف به‌خرطوم افتاد   گفت: «همچون ناوه‌دان است این نهاد»
آن یکی را دست بر گوشش رسید   آن بر او چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود   گفت: «شکل پیل دیدم چون عمود»
آن یکی بر پشت او بنهاد دست   گفت: «خود این پیل چون تختی بُده‌ست»

همچنین هریک به‌جزوی که رسید — فهم آن می‌کرد، هر جا می‌شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف — آن یکی «دال»ش لقب داد، این «الف»
در کف هرکس اگر شمعی بدی — اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس — نیست کف را بر همهٔ او دسترس
(۳، ۲۴۷)

در کنار این، در «مثنوی» فیل، طوطی، هندوستان را که نمادی از جهان حقیقت محسوب می‌شوند، بیشتر به‌خواب می‌بینند و در این زمینه، بیشتر رمز و راز حقایق بدین وسیله بر آنها کشف می‌شود. در رابطه با همین توجّه ویژه و ارج گذاشتن این نمادهاست که در فرهنگ فارسی ضرب‌المثل «فیل خواب هندوستان دیده» یا «طوطی یاد هندوستان کرده» یا «فیل را یاد آمد از هندوستان» مکرّراً آمده است. «هندوستان را به‌خواب دیدن» تعبیری خوب و خوشایند است که در گسترهٔ فرهنگ فارسی به‌کشف راز نیکوی زندگی رسیدن و در نتیجهٔ آن به‌کشور خوشبختی رسیدن است. چنانکه مولوی در حکایت تمثیلی خود فیل را به‌عنوان موجودی ملکوتی می‌شناسد که هنگام خواب در نیستان عالم حقیقت را به‌خواب می‌بیند. این درحالی است که دیگر حیوانات از این صفت بی‌بهره هستند. در انتهای حکایت با بیرون آمدن از اصل قصّه تأکید به‌قصّهٔ ابراهیم ادهم می‌نماید که در آخر کار او را این حالت عارض شد. منظور مولانا از تأکید این نکته بیان زدوده شدن حجاب دل و کشف حقیقت در صورت هندوستان می‌باشد که در حکایت بازتاب روشنی را صاحب است:

پیل باید، تا چو خسبد او ستان — خواب بیند خطّهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به‌خواب — خر ز هندستان نکردست اغتراب
جان همچون پیل باید نیک زفت — تا به‌خواب او هند تاند رفت تفت
ذکر هندوستان کند پیل از طلب — پس مصوّر گردد آن ذکرش به‌شب
«اذکروا الله» کار هر اوباش نیست — «ارجعی» بر پای هر قلّاش نیست
لیک تو آیس مشو، هم پیل باش — ورنه پیلی، در پی تبدیل باش...
زین بُد ابراهیم ادهم دیده خواب — بست هندستان دل را بی‌حجاب
لاجرم زنجیرها را بردرید — مملکت برهم زد و شد ناپدید

آن نــشان دیــد هندســتان بــود　　که جهد از خواب و دیوانه شــود
برفــشاند خــاک بــر تــدبیرها　　مــی‌درانــد حلقــهٔ زنجیرهــا
(۳، ۴۲۰)

تعبیر «هندوستان دل» حالت کشف و شهود و رسیدن به‌اصالت است که در پندار مولانا در بطن این ترکیب افاده یافته است و دیگر باره به‌سرزمین آزادی و اصالت و آگاهی معنیداد شدن اسم هندوستان در فرهنگ عرفانی تعبیر شده است.

مسلّم است که پیوستن به‌جهان ملک و مادّی و انس گرفتن با آن موجب می‌گردد که انسان در فراموشی اصل خود زندگی کند. در فرهنگ عرفانی سرگرمی انسان به‌جهان مادّی باعث آن می‌گردد که انسان کمتر به‌اصل خود بیندیشد. به‌عبارت دیگر، جهان مادّی از عامل‌های بازدارنده‌ای هستند که انسان توسّط این عمل اصل خود را فراموش می‌سازد. این مطلب در قصّهٔ دیگری در «مثنوی معنوی» جلوه‌های روشن دارد و در این حکایت زخم پیلبان باعث می‌شود که پیل را از اندیشه به‌جهان حقیقت و هند معنی بازدارد. با وجود این، رهرو طریقت پس از برطرف شدن آن مضرّت مکرّراً به‌یاد هندوستان می‌افتد. به‌یاد هندوستان افتادن هم دیگر مطلب به‌اندیشهٔ اصالت افتادن را دارد و هند اینجا هم مظهر اصالت محسوب است. مولانا با آوردن تمثیل جوشیدن نخود در دیگ و ضربهٔ کفگیر آشپز به‌این مطلب اشارت می‌فرماید که در آن ما به‌عنصرهای یادشده‌ای چون پیل و پیلبان برخورد می‌کنیم و با مطالعهٔ قصّه به‌یاد هندوستان، یعنی بازشناسی اصالت می‌افتیم:

سگ شکاری نیست، او را طوق نیست　　خام و ناجوشیده جز بی‌ذوق نیــست
آن نخّود گفت ار چنین است، ای ستی　　خــوش بجوشــم، یــاریم ده راســتی
تو در این جوشش چــو معمــار منــی　　کفچلیزم زن که بس خوش مــی‌زنــی
همچو پیلم بر سـرم زن زخـم و داغ　　تــا نبیــنم خــواب هندســتان و بــاغ
تا که خود را در دهم در جوش مــن　　تــا رهــی یــابم در آن آغــوش مــن
زانکــه انــسان در غنــا طــاغی شــود　　همچو پیــل خــواب‌بــین یــاغی شــود
پیــل چــون در خــواب بینــد هنــد را　　پیلبــــان را نــــشنود، آرد دغــــا
(۳، ۳۲۲)

در تفکّر عرفانی خواب و رؤیا وسیلهٔ کشف حقیقت شناخته می‌شوند و به‌دنبال این مولانا باز هم رمز به‌خواب دیدن هندوستان را همچون وسیلهٔ جستجوی حقیقت ادامه می‌دهد و در قصّهٔ دیگر تمثیلی رمزآلود را بازگو می‌کند که در ضمن آن بشارتها را در خواب از هند معنی و نیستان «جهان بی‌رنگی» معرفت می‌سازد. این مطلب در حکایتی مستور است که در آن برای یک پیر مشکلاتی نامکشوف پیش می‌آید و در پی رنجهای بی‌شمار در خواب مژدهٔ گشایش آن را به‌وی می‌آورد:

دو قضیهٔ دیگر او را شرح داد   لب به‌ذکر او نخواهم برگشاد
تا بماند دو قضیه سرّ و راز   هم نگردد مثنوی چندین دراز
برجهید از خواب انگشتک زنان   گه غزلگویان و گه نوحه‌کنان
گفت مهمان: «در چه سوداهاستی   پایمردا، مست و خوش برخاستی
تا چه دیدی خواب دوش، ای بوالعلا!   که نمی‌گنجی تو در شهر و فلا
خواب دیده پیل تو هندوستان؟   که رمیدستی ز حلقهٔ دوستان»
گفت: «سوداناک خوابی دیده‌ام   در دل خود آفتابی دیده‌ام
خواب دیدم خواجهٔ بیدار را   آن سپرده جان پی دیدار را...
(۳، ۶۴۸)

در مورد دیگر، حکایت بایزید نقل می‌شود که موافق آن پیری پرشکوه، ولی نابینا در عین تیرگی چشم سر، با چشم بصیرت و ضمیر بینا به‌کشف حقیقت دست می‌یابد. چشم بینای دل وی به‌مثابهٔ آن روزنه‌ای می‌باشد که به‌عالم انوار و ملکوت راه می‌یابد. اصلاً، چنین خصوصیّت، خاص اهل عرفان است و در قلمرو تصوّف به‌عظمت روحی آنهایی که چشم بصیرتشان بیدار است، تقدیر و ارج گذاشته می‌شود. هرچند در این حکایت سخن دربارهٔ چشم بصیرت و باز دل انسان آگاه می‌رود، امّا مطلب اصلی ادامهٔ منطقی همان فلسفهٔ به‌خواب دیدن هندوستان است که پیش عارفان کشف حقیقت را افاده می‌کند:

دید پیری با قدی همچون هلال   دید در وی فرّ و گفتار رجال
دیده نابینا و دل چون آفتاب   همچو پیلی دیده هندستان به‌خواب
چشم بسته خفته بیند صد طرب   چون گشاید، آن نبیند، ای عجب!

بس عجب در خواب روشن می‌شود　　دل درون خـــواب روزن مـــی‌شـــود
آنکه بیدار است و بیند خواب خوش　　عارف است او، خاک او در دیده کش
(۳، ۱۷۳)

مولانا با ذکر مطلب در خواب دیدن پیل هندوستان را باز هم به‌دنبال معرّفی هندوستان به‌مثابهٔ کشور آرمانی و اصالت می‌رود و برابر این چون دیگر نمایندگان اهل عرفان در کنار آن هند را سرزمین رؤیایی و به‌عنوان پناهگاهی برای رهایی انسان معرّفی می‌نماید. با پیوند به‌این مطلب است که در اندیشه‌های عرفانی پیشینیان، هند به‌عنوان سرزمین شگفت‌انگیز افاده شده است.

مولانا در این زمینه با آوردن حکایتی از روزگار سلیمان به‌اصل مطلب پیوند می‌جوید. طبق این حکایت شخصی به‌سلیمان(ع) پناه می‌برد و می‌گوید که امروز عزرائیل با چشمی خشم‌آلود به‌من نظر افکند و من چنین معنی برداشتم که گویا عمر من به‌پایان رسیده است. شخص از سلیمان خواهش می‌کند که تا به‌باد دستور دهد که جهت سالم ماندن وی او را به‌هند ببرد. سلیمان برای این کار به‌باد امر می‌دهد و باد با سرعت سریع وی را به‌هند می‌رساند. برابر رسیدن این شخص به‌هند عزرائیل جانش را می‌گیرد. روز دیگر سلیمان از عزرائیل می‌پرسد که چرا خشم‌آلود به‌آن بندهٔ خدا نگاه کردی، تا وی بدین‌گونه با آوارگی از خانه و منزل خود جای دیگر رفت؟ عزرائیل در پاسخ می‌گوید که خدا مرا مأمور ساخت که جان او را امروز در هند بگیرم. به‌این خاطر، به‌وی نگاهی تعجّب‌آمیز افکندم که آیا چنین امری ممکن است؟ این خشم من برای صدور این امر امکانی فراهم آورد.

در محور این داستان مولانا حرص را نکوهش می‌کند و تلاش انسان را در راستای خواستهٔ خداوند بی‌اثر می‌شمارد. نکتهٔ عجیب آن است که اگر در قسمتی از حکایات «مثنوی معنوی» هند مظهر آزادگی و اصالت معنی‌گذاری شود، اینجا باشد هند چون مظهر حرص و حرص آفرینی به‌قلم آمده باشد. به‌وسیلهٔ پناهگاهی مصنوع و بی‌چیز در مقابل خواست خداوند قرارگرفتن هند اصل مطلب را روشن می‌کند. جلوهٔ حکایت در مثنوی صورت ذیل را داراست:

رادمـــردی چاشـــتگاهی در رســـید　　در ســـرادل ســـلیمان در دویـــد

رویش از غم زرد و هردو لب کبـود	پس سلیمان گفت: «ای خواجه، چه بود؟»
گفــت: «عزرائیــل در مــن همچنــین	یک نظر انداخت پُر از خشم و کین»
گفت: «هند، اکنون چه می‌خواهی، بخواه»	گفــت: «فرمــا بــاد را، ای جانپنــاه!
تا مـرا زیـن جـا بـه‌هندوسـتان بـرد	بو که بنده، کآن طرف شد، جان برد»
نــک ز درویــشی گریزاننــد خلــق	لقمـهٔ حـرص و عمـل زآننـد خلـق
تــرس درویــشی مثــال آن هــراس	حرص و کوشش را تو هندستان شناس

(۳، ۴۰)

در مصرع آخر این حکایت مولانا با صراحت رمز معنی هندوستان را در افکار عرفانی خود توضیح می‌دهد و می‌گوید، که: حرص و کوشش را تو هندوستان شناس. یعنی مولانا تأکید دارد که در این حکایت من، هند برای انسان ناآگاه از خواست خداوند همان مظهر حرص و آز است.

در کنار این مطلبها مولانا به‌جلوه‌بخشی نمادهای دیگری از هندوستان دست می‌یابد و جای دیگر هندوستان را مظهر بی‌مرگی و وجود ابدی آب و حیات می‌شمارد. مسلّم است که توجّه به‌کشور آرمانی و به‌اصطلاح ترسیم بخشیدن جایگاهی به‌عنوان محور ابدیّت از قدیم در تفکّر مردمان مشرق زمین وجود داشت. در کتاب مقدّس «اوستا» جای داشتن شهر آرمانی، سندی بر این گفتار می‌باشد. در کنار این، آرزوی بی‌مرگی و شاداب ماندن هم مسئله‌ای بوده، پیوسته ذهن بشریت را به‌سوی خود می‌کشید. این است است که نمادهای خضر، آب حیوان، آب زندگی، میوهٔ درخت جاودانگی و غیره در ادبیّات فارسی از جملهٔ عناصری هستند که بشر برای رسیدن به‌آنها تمایل دارد. این است که در آثار سخنوران و عرفا ما به‌این نمادهای رمزی و زبان مرموز آنها به‌کثرت دچار می‌شویم. نکتهٔ جالب این است که یکی از این‌گونه درخت‌های ابدیّت‌آفرین در فرهنگ عرفانی و هم اسلامی به‌کشور هندوستان اشاره می‌شود و مولانا نیز در دفتر دوّمین حکایتی را می‌آورد که پادشاهی مبشّری را برای آوردن میوهٔ درخت بی‌مرگی به‌هند می‌فرستد. اینجا مطلب اصلی روشن می‌گردد که طبق آن هندوستان مظهر جاودانگی و ابدیّت معنیداد می‌شود. آن قاصد ظاهراً به‌جستجوی آن درخت می‌رود و برای دریافت آن در نقاط هند سیر می‌نماید. ولی هر جا از مردم نشان آن را سؤال

می‌کند او را مسخره می‌کنند. جستجوی زیاد و پیدا نشدن آن درخت او را نومید می‌سازد، تا آن فرصت که مشکلش را به‌عارف آگاه بیان می‌سازد و این شخصیّت منیر معنوی با دید عارفانه اشتباه قاصد را درک نموده، مفهوم آب حیات را که گاها با عنصرهای مادّی چون درخت، باران، ابر و... تشبیه می‌گردد، به‌وی می‌فهماند. منظور مرد عارف از آب حیات همان معرفت و شناخت عارفانه است که هرکه به‌آن دست یابد، می‌جاودانگی خواهد نوشید. مولانا با آوردن این حکایت هند را مظهر عالم معنی و پرتوی از اصالت می‌شناسد و تجلّی‌گاه مرموز آب حیات می‌شمارد که از وجود رمز دیگر هند در مثنوی بشارت می‌دهد:

گفت دانایی برای داستان — که درختی هست در هندوستان
هرکسی، کز میوهٔ او خورد و برد — نی شود او پیر، نی هرگز بمرد
پادشاهی این شنید از صادقی — بر درخت و میوه‌اش شد عاشقی
قاصدی دانا ز دیوان ادب — سوی هندستان روان کرد از طلب
سالها می‌گشت آن قاصد از او — گرد هندستان برای جستجو...
هیچ از مقصود اثر پیدا نشد — زان غرض غیر خبر پیدا نشد
رشتهٔ امید او بگسسته شد — جستهٔ او عاقبت ناجسته شد...
بود شیخی، عالمی، قطبی کریم — اندر آن منزل که آیس شد ندیم
گفت: «من نومید پیش او روم — ز آستان او به‌راه اندر شوم...»
گفت: «شاهنشاه کردم اختیار — از برای جستن یک شاخسار
که درختی هست نادر در جهات — میوهٔ او مایهٔ آب حیات
سالها جستم، ندیدم یک نشان — جز که طنز و تسخر این سرخوشان»
شیخ خندید و بگفتش: «ای سلیم! — این درخت علم باشد در الیم
بس بلند و بس شگرف و بس بسیط — آب حیوانی ز دریای محیط
تو به‌صورت رفته‌ای، ای بی‌خبر! — زان ز شاخ معنی بی‌بار و بر
گه درختش نام شد، گه آفتاب — گاه بهرش نام گشت و گه سحاب
آن یکی، کش صد هزار آثار خواست — کمترین آثار او عمر بقاست
(۳، ۹–۲۰۸)

چنانکه گفته آمد، در ادبیّات فارسی یکی از عنصرهای مهم توجّه به‌این سرزمین جاذبهٔ زیبایی و طبیعت بی‌نظیر آن است که عشقی افزون در نهاد اهل نظر و حتّی دولتمردان گذاشته بود. در قبال استفادهٔ همان تعبیر قبلی که به‌هندوستان را در خواب دیدن پیل تجلّی داشت، مولانا در قصّه‌ای مربوط به‌محمود و ایاز می‌آورد و ضمن برشمردن اوصاف نیک ایاز نظر عرفانی خود را بیان می‌سازد. اینجاست که باز هم مولانا این حالت را توسّط خواب پیل و هندوستان معنیداد می‌نماید و در ضمن این حکایت معلوم می‌شود که مولانا هند را نماز جاذبه و ربایش به‌سوی اصالت می‌شناسد:

من سر هر ماه سه روز، ای صنم! بی‌گمان باید که دیوانه شوم
هین که امروز اوّل سه‌روزه است روز پیروز است، نه پیروزه است
هر دلی، کندر غم شه می‌بود دم به‌دم او را سر مه می‌بود
قصّهٔ محمود و اوصاف ایاز چون شدم دیوانه، رفت اکنون ز ساز
زان که پیلم دید هندستان به‌خواب از خراج امید بر، ده شد خراب
(۳، ۴۹۳)

بخش مهم پرتو عناصر فرهنگ هند در «مثنوی معنوی» را کاربند حکایات ریشهٔ اصلی در تفکّر اقوام این سرزمین داشته به‌وجود آورده‌اند. مولانا در «مثنوی معنوی» حکایات زیاد تمثیلی را به‌نظم کشیده است که بیشتر آنها اصل خود را از کتاب قدیمهٔ هندوان «کلیله و دمنه» به‌وجود آورده‌اند. حکایات «نخچیر و شیر» از امثال اینها می‌باشد. سند قاطع برای این فکر اشاره خود مولانا به‌کتاب «کلیله و دمنه» می‌باشد که در دفتر اوّل «مثنوی معنوی» جای دارد. مولانا قبل از تنظیم حکایت «بیان توکّل و ترک جهد گفتن نخجیران به‌شیر» اشارت ذیل می‌فرماید:

از کلیله بازجو آن قصّه را وندر این قصّه طلب کن حصه را
(۳، ۳۸)

بعداً، خطّ سوژهٔ حکایت آغاز می‌شود و آن را مولانا با ذکر مطالب مشخّصی به‌عنوان بیانات واقعه‌های جداگانه به‌فصل‌های معیّن قسمت می‌کند. مثلاً، آغاز قصّه که عنوان اصلی حکایت را افاده می‌نماید، چنین افاده یافته است:

طایفی نخجیر در وادی خوش بودشان از شیر دائم کشمکش

بس‌که آن شیر از کمین می‌درربـود   آن چرا بر جمله ناخوش گشته بود
حمله کردند، آمدند ایشان بـه‌شـیر   کـز وظیفـه مـا تـرا داریـم سـیر
بعد از ایـن انـدر پـی صـیدی میـا   تـا نگـردد تلـخ بـر مـا ایـن گیـا
(۳، ۳۸)

مولانا خطّ کامل سوژهٔ این حکایت را به‌بخشهای «جواب گفتن شیر نخجیران را و فایدهٔ جهد گفتن»، «ترجیح نهادن نخجیران توکّل را بر جهد و اکتساب»، «ترجیح نهادن شیر جهد و اکتساب را بر توکّل و تسلیم»، «ترجیح نهادن نخجیران توکّل را به‌اجتهاد»، «ترجیح نهادن شیر جهد را بر توکّل» و امثال این دسته‌بندی نموده است. مهم‌ترین خصوصیّت کاربندی حکایت در آن افاده می‌شود که مولانا بیشتر به‌حکایت جنبه‌های عرفانی می‌بخشد و از زبان وحوش مطالب معرفتی را توضیح می‌دهد این است که در محور اصلی خطّ سوژهٔ حکایت یادشده بررسی چند مسئلهٔ مهم عرفانی، چون توکّل، جهد، اکتساب، شکر و مانند این شرح و تفسیر یافته‌اند. مثلاً، مولانا اصالت توکّل را از زبان شیر و امتیاز بخشیدن آن را به‌دیگر عواطف روحی با تکیه بر حدیث رسول اکرم(ص) شرح می‌دهد و در برابر آن ضرورت اکتساب را هم برمبنای افکار مبین اسلامی توضیح می‌دهد:

گفت: «آری، گر توکّل رهبر است   این سبب هم سنّت پیغمبر است»
گفـــت پیغمبـــر بـــه‌آواز بلنـــد: «بـا توکّـل زانـوی اشـتر ببنـد»
رمز «الکاسـب حبیـب الله» شـنو   از توکّـل در سـبب کاهـل مـشو
(۳، ۳۸)

در اینجا یک خصوصیّت مهم قصّه‌های اصل هندی داشته آشکار می‌شود. مولانا هرچند خطّ عمومی سوژهٔ حکایت را از «کلیله و دمنه» اقتباس کرده است، امّا درونمایه آن کاملاً مضمون نو پیدا کرده است. ویژگی از همه اساسی آن است که مولانا عناصر فرهنگ قدیمهٔ هندی را با پدیده‌های تمدّن اسلامی آمیزش داده، یک حکایت جالب و پرمضمون عرفانی ایجاد کرده است. مخصوصاً، مکالمه‌های حیوانات که در اصل قصّهٔ هندی آن نیز جای دارد، با زیور احادیث و جمله‌های پرمضمون مبنی بر تفکّر اسلامی آراسته شده، درونمایه خود را با افکار اسلامی غنی گردانیده‌اند.

خصوصیّت دیگر حکایت در آن افاده می‌شود که مولانا توسّط کلام حیوانات نظر و دید خود را به‌مفهومات و اصطلاحات عرفانی و جایگاه آنها در سلوک معنوی انسان کامل بیان می‌سازد. مثلاً، ارزش و اهمیّت شکر که حتّی در پندارهای برخی از نمایندگان اهل تصوّف به‌مثابهٔ یک رکن طریقتی اعتراف شده است، در این حکایت از زبان شیر به‌گونهٔ ذیل تشریح داده است:

سعی شکر نعمت قدرت بود　　جبر تو انکار آن نعمت بود
شکر قدرت قدرتت افزون کند　　جبر نعمت از کفت بیرون کند
(۳، ۳۹)

نظر مولانا به‌شکر این است که انسان باید به‌هر نعمت از خداوند رسیده اظهار شکر و سپاس نماید وگرنه امکان دارد که جبر بر سر آن نعمت از ناشکری ریختن موجب از دست رفتنش باشد.

در مورد دیگر نیز مولانا با کاربندی حکایتی تمثیلی که اصل آن برگرفته از «کلیله و دمنه» می‌باشد، مطلب را به‌سوی اندیشه‌های عرفانی می‌کشد. امّا به‌وجود اصلی این قصّه در کتاب قدیمهٔ بدیعی هندوان اشارت می‌کند که در این حال هم شیوهٔ اوّل کاربندی رعایت شده است.

مولانا در مقدّمهٔ این حکایت به‌طرز اشارت به‌کتاب کلیله رجوع می‌کند و می‌نویسد:

"حکایت خرگوشان که خرگوشی را پیش پیل فرستادند که «بگو که من رسول ماه آسمانم، پیش تو که از این چشمهٔ آب حذر کن». چنانکه در کتاب «کلیله» گفته است".

مولانا بعد از این نقل حکایت را می‌آورد و با صراحت اشارت به‌تمثیل اندیشهٔ خود بودن آن می‌کند:

این بدان ماند که خرگوشی بگفت　　من رسول ماهم و با ماه جفت
کز رم پیلان بر آن چشمهٔ زلال　　جمله نخجیران بُدند اندر وبال
جمله محروم وز خوف از چشمه دور　　حمله‌ای کردند چون کم بود زور
از سر کُه بانگ زد خرگوش زال　　سوی پیلان در شب غرّی هلال...

شاه‌پیلا! من رسولم، پیش بیست   بر رسولان بند و زجر و خشم نیست...
(۳، ۲۸۵)

همین‌طور، این تمثیل به‌شیوهٔ اوّلی ادامه می‌یابد و بیشتر تغییرات مطلب در اصل هندی قصّه و قصّهٔ منظوم مولانا باید در محتویات مکالمه و مصاحبهٔ پیلان به‌نظر رسد. چون که مولانا بیش از همه، در پی آن است که به‌قصّه‌های اصل هندی داشته تابش عرفانی بخشد که این جلوه‌ریزی پیش از همه، از فرهنگ اسلامی منشأ می‌گیرد.

تحقیق اندیشه‌های عرفانی مولانا مقرّر می‌سازد که پرتو افکار قدیمهٔ فلسفی هند در اندیشگاه این عارف نام‌آور بیرون از امکان نیست. در این راستا دانشمند هندی دکتر و.ب.س. چووبی تحقیقی در رابطه با کلّیهٔ موضوع پرتو افکار مکاتب هندی قدیم در شعر فارسی انجام داده است. موصوف به‌پیوند ابیات زیرین مولانا با اندیشه‌های مکتب قدیمهٔ هندی شنکره اشارت فرموده می‌نویسد:

"به‌نظر می‌رسد که مولانا رومی این عقیدهٔ شنکره را تصدیق می‌کند و آنجا می‌گوید:

تو مکانی اصل تو در لامکان   این دکان بربند و بگشا آن دکان

این جهان از بی‌جهت پیدا شدست   که ز بیجایی جهان را جا شدست

فکرت از ماضی و مستقبل بود   چون از این دور است مشکل حلّ بود

(۷، ۸۴)

در ادامه توضیح این رابطه موصوف به‌اندیشه‌های دانشمند هندی رادها کریشنن تکیه می‌نماید که ملاحظات این حکمت شنکره را چنین توضیح می‌دهد:

"عالم تجربت شامل نام است و صورت و محصور است به‌روابط زمانی و مکانی والی که تا ابد در فنای خویشتنند. هر رویدادی یک گذشتهٔ بیکران دارد و یک آیندهٔ بی‌پایان، هرگز و در هیچ کجا پایان نمی‌پذیرد. این ابدیّت عذاب‌آور که چنین غیرواقعی می‌سازد، نفس را وامی دارد، تا بر مطلق فشار آورد".

مولانا رومی در ادامه چنین می‌فرماید:

لامکانی که در او نور خداست   ماضی و مستقبل و حال از کجاست

ماضی و مستقبلش نسبت به‌توست   هردو یک چیزند، پنداری که دوست»

(۷، ۸۲)

همین‌طور، با نگرش به‌پرتو عناصر فرهنگ هندی در «مثنوی معنوی» معلوم می‌شود که، پیش از همه، مولانا نیز چون دیگر سخنوران ادبیّات فارس و تاجیک از خصوصیّت‌های فرهنگ، جذبات و وجوهات ارج این کشور در مسیر فرهنگ انسانی برخوردار است و در راستای توجّه خود به‌این کشور آن را به‌مثابهٔ نماد دارای افاده‌های مختلف، چون مظهر جاویدانگی، سرزمین اصالت، جایگاه ظهور حرص و آز، کشور آزادگی و آگاهی و مهمتر از همه، مکان هبوط حضرت آدم(ع) کاربندی نموده است. به‌عبارت دیگر، ذکر هند، هندوستان و عنصرهای خاص جغرافیا و فرهنگ این کشور چون پیل، طوطی، درخت ابدیّت و غیره به‌کثرت در «مثنوی» استفاده شده که مولانا از آنها برداشت‌های خاصی نموده است. از سوی دیگر، همچون محل فرود آمدن حضرت آدم(ع) دانستن هند باعث شده است که بسیاری از ضرب‌المثل‌ها، مثل «فیل و هندوستان»، «طوطی و هندوستان» و غیره به‌زبان و ادب فارسی راه یابد و اهل عرفان توجّهی رمزی در نسبت هند ظاهر نموده، آن را همچون مکان رؤیایی و آرمانی و سرزمین جاویدانگی معنیداد نماید. در کنار این همه، مولانا از ادبیّات و فرهنگ و فلسفهٔ قدیمهٔ هند بهره‌ها دارد و به‌کرّات در مثنوی به‌برداشتش از کتاب «کلیله و دمنه» که اصل هندی دارد، اشارت می‌فرماید. هماهنگی و ارتباط برخی از نظرات مولانا با افکار مکاتب فلسفی هند نیز به‌چشم می‌رسد که در گسترهٔ اندیشه‌های مولانا آنها مکمّل شده، از اتّصال آرمانهای فکری هم تمدّن فارسی و هندی و اسلامی و هندی بشارت می‌رسانند.

پی نوشت

۱. دهخدا، علی‌اکبر. امثال و حکم، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱ هـ ش.

۲. کلیله و دمنه (از روی «انوار سهیلی» حسین واعظ کاشفی)، با تنظیم و تحریر نو، ر. هادی‌زاده. دوشنبه: معارف، ۱۹۷۹ م.

۳. مولانا جلال‌الدّین محمّد بلخی. مثنوی معنوی، براساس متن ر. نیکلسون و مقابله با نسخه‌های دیگر. تهران: نشر زمان، ۲۰۰۱ م.

۴. مؤذّنی، علی محمّد. در قلمرو آفتاب. مقدّمه‌ای بر تأثیر قرآن و حدیث در ادب پارسی. چاپ دوّم. تهران، ۱۳۷۵ هـ ش.

۵. رازی، شیخ ابوالفتح. روضةالجنان و روح‌الجنان فی تفسیرالقرآن مشهور به‌تفسیر شیخ ابوالفتح رازی، به‌کوشش محمّد جعفر یاحقّی و محمّد مهدی ناصح. ایران: انتشارات آستان قدسی رضوی. ۱۳۷۱ ه ش.

۶. حلبی، علی‌اصغر. مبانی عرفان و احوال عارفان. تهران: اساطیر، ۱۳۷۷ ه ش.

۷. چوبی و.ب.س. ردّ پای فلسفهٔ هند در شعر فارسی. تهران: آگاهان آینده، ۱۳۷۸ ه ش.

۸. چتّیرجی ستّیشچندره، دتّه دهیریندرماهن. معرّفی مکتب‌های فلسفی هند، از هندی به‌فارسی ترجمهٔ فرناز ناظرزاده کرمانی. تهران، ۱۳۸۴ ه ش.

جایگاهِ مولانا و آثارِ او در شبه قارّهٔ هند

نفوذ جهانی و اعتبار عالم شمول سخنور صاحب‌نظر ادبیّات فارس و تاجیک مولانا جلال‌الدّین بلخی و کتاب ماندگار وی «مثنوی معنوی» که اکثر مسائل موجود در مناسبت‌های انسانی در آن تجلّی دارند، مواجه به‌آن شد که در سراسرِ عالم جهت شناخت این شاه اثر بی‌زوال اقداماتی ظاهر شود. محض، توجّه روزافزون به‌افکار انسانی بود که مولانا در وسعت مثنوی عناصر فکری و فرهنگی اقوام و ملل زیادی را گنجایش داده، یک اثر مکمّلی را با جایگزینی پروسعت افکار اجتماعی، اخلاقی، فلسفی و عرفانی از دیدگاه خلقیّت‌های جداگانه آفرید که در کوتاه‌ترین فرصت مشعل شهرت در عرصهٔ آفاق افروخت. سرزمین هند در شمار همین ممالکی قرارگرفته است که برای آشنایی به‌اصل و مضمون «مثنوی» کارهای بزرگی انجام داده، از وجود یک مکتب نیرومند مولوی‌شناسی پیام رسانیده است. قبل از همه، یادآور باید شد که در هندوستان افزون بر بهترین و سودمندترین شرح و تفسیرهای «مثنوی معنوی» به‌فارسی و اردو ترجمه‌های متن کامل آن، گزیده و اقتباس‌ها از «مثنوی» و «دیوانِ شمس» هم به‌فارسی و هم به‌زبانهای گوناگون محلّی هند انجام گرفته است. انتشارِ چنین آثار به‌زبانهای سندی، پنجابی، بنگالی، پشتو و غیره خود بیانگر جایگاه خاص مولانا جلال‌الدّین بلخی میان مردم شبه قارّهٔ هند محسوب گردیده، از ارادت و دلبستگی اهل ادب این سرزمین نسبت به‌مولانا و آثار ماندگار وی بشارت می‌دهند. در کنار این وجود تعداد فراوان تألیفات ادبیّات‌شناسان هند راجع به‌شخصیّت، زندگینامه و آثار مولانا به‌وسعت روابط ادبی کشورهای فارسی‌زبان و هند اشارت دارند.

با توجّه به‌فهرست آثاری که راجع به‌مولوی و وجود شروحی که به‌«مثنوی» در هند نوشته و نشر شده‌اند، می‌توان درجهٔ مخصوص شناخت مولوی و جایگاه او را

در شبه قارّهٔ هند مقرّر ساخت. کثرت انتشار «مثنوی» مولانا به‌زبان فارسی، ترجمه‌های آن به‌زبانهای گوناگون هند، کوشش شارحان در معرفت و تفسیر ماهیت عرفانی مطلب مولانا، از بر نمودن بخشهای مختلف این کتاب گرانمایه، همچنین تألیف آثار متعدّد علمی مولوی‌شناسان این سرزمین سندی بر حقیقت این امر می‌باشند که مولانا جلال‌الدّین بلخی با آثار خود میان هندوان نفوذ روزافزون داشته، کتاب جاویدان وی در شمار معروف‌ترین و محبوب‌ترین کتب خواندنی پیوستگان ادب فارسی در سرزمین هند محسوب می‌شود.

شکوهٔ «مثنوی معنوی» در هند از آن سمت هم روشن می‌شود که این کتاب پربار در شمار آثار به‌کثرت نشرشونده توسّط انتشارات این کشور محسوب می‌شود. به‌عبارتِ دیگر «مثنوی» جلال‌الدّین بلخی از معروف‌ترین متن‌های فارسی است که در میان مسلمانان هند و پاکستان متداول بود. نسخه‌های بی‌شمار خطّی «مثنوی» در کتابخانه و موزه‌های هند و پاکستان محفوظند. از جملهٔ آنها، تنها در کتابخانهٔ گنج‌بخش پاکستان ۵۳ نسخهٔ مصوّر و غیرمصوّر «مثنوی» جلال‌الدّین بلخی نگهداری می‌شود. (نک: ۳، ۱۷۶۴-۱۷۷۳)

در کنار این شبه قارّهٔ هند افتخار آن را دارد که بیشتر متن‌های مهمّ ادبیّات کلاسیکی فارسی را اوّلین مرتبه توسّط مشهورترین انتشارات خود به‌چاپ رسانیده است. «مثنوی معنوی» نیز بارها در چاپخانه‌های این کشور به‌دست چاپ رسیده. از آن جمله، در زمان زندگی نولکشور در چاپخانهٔ «اوده اخبار» متن کامل آن دو مرتبه به‌طبع رسیده است. مقدّمهٔ منظوم نشر سال ۱۸۶۶ م به‌قلم خود نولکشور و سرسخن به‌ادبیّات‌شناس هند الهی‌بخش فیض‌آبادی منسوب است. در این نشر کتاب ترجمهٔ حال منظوم جلال‌الدّین بلخی متعلّق به‌قلم وقار نیز جای داده شده است. (۷، ۷۴)

بارِ دوّم «مثنوی معنوی» جلال‌الدّین بلخی در سال ۱۸۷۴ م از جانب نولکشور منتشر گردید که آن شامل حاشیه‌ای نیز می‌باشد و آن به‌قلم محمّد انور حسین تسلیم منسوب است. (۸، ۳۰۱) در سال ۱۹۰۶م این شاه اثر مولانا مجدداً در لاهور انتشار یافت. (۷، ۱۹۲)

نشر مکرّر «مثنوی» در هندوستان موجب آن گردید که با مطالعه و بهره‌برداری از این شاه اثر ادبیّات فارسی بر آن شروح وافری به‌قلم آید. همچنین، معلوم است که در گسترهٔ مکتب شرح‌نویسی هندوستان جهت معنی‌های مشکل و تعیین صحّتی کلمات و اصالت متن کامل «مثنوی» جلال‌الدّین بلخی شروح فراوانی به‌زبان فارسی به‌قلم آمده‌اند. یکی از شرح‌های جامع بر دفترهای ششگانهٔ «مثنوی معنوی» به‌قلم عبدالله محمّد ابن نظام‌الدّین مشهور به‌بحرالعلوم (م: ۱۱۲۵ ه/۱۷۱۳ م) متعلّق است (لکهنو، ۱۸۷۷ م) که نسخهٔ آن تحت ش۷۱۵۸ در کتابخانهٔ گنج‌بخش محفوظ است.

خواجه ایّوب لاهوری پارسا نیز سال ۱۱۲۰ ه/۱۷۰۸ م شرح جامع «مثنوی معنوی» را با نام «اسرارالغیوب» به‌پایان رسانیده است. او نخست واژه‌های دشوار را تفسیر کرده، سپس به‌شرح ابیات پرداخته است. مهم‌ترین روش کار خواجه ایّوب پارسا در آن افاده یافته است که وی نقطهٔ نظر و توجیهات شرح‌های سابق را نقد و بررسی کرده، سپس اندیشه‌های خود را به‌تفصیل ذکر نموده است. شرح مذکور در تهران نیز به‌چاپ رسیده است.

در عهدِ اورنگ‌زیب با خواهش عاقل خان رازی «شرح مثنوی معنوی» شکرالله خان خوافی هندوستانی خاکسار (م: ۱۱۰۸ ه/۱۶۹۶ م یا ۱۱۱۲ ه/۱۷۰۰ م) به‌قلم آمده است. مؤلّف در دیباچه از عاقل خان رازی ستایش کرده، از کمک‌های بی‌دریغ وی در جریان کار هنگام تألیف این شرح «مثنوی» یادآور شده است.

در کنار شروح یادشده یک سلسلهٔ کلان شرح «مثنوی» در دوره‌های مختلف در این سرزمین روی کار آمده، برای معرّفی اندیشه و آرای مولانا خدمت‌های ارزنده به‌سامان رسانیده‌اند که مهم‌ترین آنها را به‌طور ذیل نامبر می‌توان کرد:

«مخزن‌الاسرار» شاه ولی محمّد اکبرآبادی (تعل.۱۱۴۰ ه/۱۷۲۷ م یا ۱۱۴۹ ه/۱۷۳۶ م)، «شرح مثنوی معنوی» شاه فقیرالله ابن عبدالرّحمٰن شکارپوری سندی، «شرح مثنوی معنوی» محمّد ابن حسین البلخی، «مفتاح‌المعانی» عبدالفتّاح احمدآبادی (م: ۱۰۹۰ ه/ ۱۶۷۹ م)، «فتوحات‌المعنوی» مولانا عبدالولی، «شرح مثنوی معنوی» سیّد احمد، «شرح مثنوی معنوی» عبدالقادر کنتوری (۱۲۰۲–۱۱۵۱ ه/۱۷۸۷–۱۷۳۸ م)، «مغنّی» محمّد عابد (تعل. ۱۱۰۰ ه/۱۶۸۸ م)، «شرح مثنوی معنوی» نظام‌الدّین محمودشاه دایی شیرازی

(۸۶۹–۸۱۵ ه/۱۴۶۴–۱۴۱۲ م) (اسلام‌آباد، ۴۴–۱۹۴۳ م، در دو مجلّد، با تصحیح و پیشگفتار محمّد نادر رنجهه) و غیره. شارحان مذکور بیشتر کوشیده‌اند که متن کامل «مثنوی» جلال‌الدّین بلخی را فرا گرفته، اثر را از موقع جهان‌شناسی عرفانی و دقیق نمودن نظر و دیدگاه‌های تصوّفی مولانا شرح و تفسیر نمایند.

برابر به‌شروح یادشده نسخه‌های «شرح مثنوی معنوی» مولانا عبدالولی تحت ش۸۲، ۸۳، ۸۴ و «مفتاح‌المعانی» عبدالفتّاح گجراتی (تعل. پس از ۱۲۷۴ ه/۱۸۵۷ م) تحت ش۷۷ در کتابخانۀ خدابخش پتنا نگهداری می‌شوند. شرح مثنوی معنوی» میر محمّد نورالله احراری دهلوی (م: ۱۰۷۳ ه/۱۶۶۲ م)، تحت ش۲۳۶۰ در کتابخانۀ گنج‌بخش موجود است که این هردو کتاب نیز از زمرۀ شروح ارزشمند «مثنوی» محسوب می‌گردند.

در برابر شرح‌های جامع و مکمّل، همچنین، رساله‌های خردی جهت معنی‌گشایی ابیات جداگانه که شرح و توضیح را تقاضا می‌کردند، به‌قلم آمده‌اند. «شرح بیت» شیخ عبدالاحد وحدت سرهندی (م: ۱۱۲۶ ه/۱۷۱۴ م) در معنیداد بیت «علم حق در علم صوفی گم شود/این سخن کی باور مردم شود» عاید بوده، نسخۀ دستنویس آن تحت ش۱۱۳۱۴ در کتابخانۀ گنج‌بخش محفوظ است. اثر پاندیت دیا رام کاچر متخلّص به‌خوشدل «دفع شبهات از ابیات مثنوی» به‌شکل پاسخ به‌نامۀ سیّد کرم علی نامی نگاشته شده، مؤلّف در آن راجع به‌بعضی از ابیات «مثنوی معنوی» که از سبب اختلافات شرح و بست معنیهای آنها میان مردم شبهه‌ها به‌وجود آمده‌اند، فکر و ملاحظاتش را بیان کرده است.

پیوسته به‌شروح کامل و تفسیر ابیات جداگانۀ «مثنوی» تعداد معین کتابها به‌مشاهده می‌رسند که به‌تفسیر دفترهای جداگانۀ این شاه اثر یا انتخاب قسمتهای علیحدۀ آن به‌قلم آمده‌اند. به‌عبارت دیگر تعدادی از شارحان به‌طور علیحده تفسیر دادن دفترهای جداگانۀ «مثنوی» و یا منتخب آن را مسلک قرار داده‌اند. برخی دیگر، نکته‌های مرموز اثر را مورد تشریح قرار داده‌اند که در این زمینه نیز کتبی چند به‌قلم آمده است. نمونۀ برجستۀ کتابهای به‌این روش انشا گردیده «اسرار مثنوی و انوار معنوی» غلام معین‌الدّین عبدالله (۱۱۰۶–۱۰۴۳ ه/۱۶۹۴–۱۶۳۳ م) که دفتر اوّل «مثنوی معنوی» را تفسیر می‌دهد،

می‌باشد. نسخهٔ دستنویس آن تحت ش۱۱۱۹ در کتابخانهٔ گنج‌بخش نگهداری می‌شود. «شرح مثنوی معنوی» شاه بهلول برکی جالندهری (م: ۱۱۷۰ ه‍/۱۷۵۶ م) نیز بر مبنای دو دفتر اوّل «مثنوی معنوی» به‌قلم آمده است (۱۱۲۹ ه‍/۱۷۱۶ م). «شرح مثنوی معنوی» میر محمّد هاشم به‌شرح ۳ دفتر اوّل می‌پردازد، شاه فتح محمّد (م: ۱۰۸۰ ه‍/۱۶۶۹ م) در «فتح «مثنوی» (۱۰۷۸ ه‍/۱۶۶۷ م) توضیح دفترهای چهارم، پنجم و ششم «مثنوی معنوی» را فراهم آورده است.

«دُرّ مکنون» سیّد عبدالفتّاح حسینی عسکری احمدآبادی انتخاب و شرح مثنوی معنوی» به‌نظم و نثر بوده، در زمان اورنگ‌زیب عالمگیر (۱۱۱۸–۱۰۶۸ ه‍/۱۷۰۷–۱۶۵۸ م) و به‌نام او نوشته شده است. مؤلّف اثر را با ۱۰ بیت در ستایش اورنگ‌زیب آغاز نموده است. نسخهٔ دستنویس اثر مذکور تحت ش۷۹ در کتابخانهٔ خدابخش پتنا، بانکی‌پور محفوظ است.

محمّد نعیم در «شرح مثنوی معنوی» که نسخهٔ آن تحت ش۳۷۰ در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا نگهداری می‌شود، توضیح تنها مشکلات «مثنوی معنوی» را هدف تألیف این اثر خود دانسته است. امام عبدالعزیز ابن شیخ ملّا خداداد، در «حلّ مثنوی معنوی» پس از آوردن برخی از ابیات دشوار به‌تحقیق و تفسیر آنها پرداخته، با این اصول کتابی در تشریح مشکلات «مثنوی» به‌قلم آورده است. با همین اصول تألیف «مکاشفاتِ رضوی» مولوی محمّدرضای لاهوری (لکهنو، ۱۸۷۷ م، تهران، ۱۳۷۷ ه‍/۱۹۵۷ م) نیز اَنشا شده است که در توضیح و بیان نکته‌های مرموز و مشکلات «مثنوی معنوی» بحث می‌کند. (۸، ۳۰۳)

«مثنوی گلشن اسرار» باقر علی خان نایتی (م: ۱۱۴۵ ه‍/۱۷۳۲ م) شرح منظوم برخی قطعات «مثنوی معنوی» است.

«لطائف‌المعنوی من حقایق المثنوی» عبداللّطیف کبیر عبّاسی گجراتی (م: ۱۰۴۸ ه‍/ ۱۶۳۸ م) که سال ۱۰۳۲ ه‍/۱۶۲۲ م به‌نام شاهجهان نوشته شده است، در توضیح ابیات دشوار مثنوی، عبارات و احادیث عربی و آیات قرآنی نوشته شده است (لکهنو، ۱۲۸۲ ه‍ کانپور، ۱۸۷۶ م). افزون بر این، عبداللّطیف «مثنوی معنوی» را در اساس بیش از ۸۰ نسخه‌ای که از هرات، کابل، برهانپور دسترس نموده در اختیار داشت، تهیّه کرده

(۱۰۳۲ ه/۱۶۲۲ م)، آن را «نسخۀ ناسخۀ مثنویات سهیمه» نامید. نسخۀ مذکور تحت ش۱۲۱۰ در کتابخانۀ موزۀ بریتانیا موجود است. عبداللّطیف همچنین دیباچه‌هایی بر شش دفتر «مثنوی» نوشت که در «مرآت‌المعنوی» (مرآت‌المثنوی) گردآورده شده‌اند. به‌قلم مؤلّف مذکور لغت کلمات مشکل‌فهم «مثنوی معنوی» موسوم به«لطائف‌اللّغات» (لکهنو، ۱۸۷۷ م) نیز نوشته شده است. (۷، ۲۴۰)

برابر با نشر و تحقیق و تشریح «مثنوی» ترجمۀ آن به‌زبانهای محلّی این سرزمین، چون بنگالی، پنجابی، سندی، پشتو، اردو و غیره بارها چاپ گردیده است. همچنین، شرح و حاشیه‌های زیادی به‌این اثر به‌زبان اردو به‌قلم آمده‌اند که همگی به‌نفوذ وافر کتاب در بین اقوام هندو تبار و هندی‌زبان نیز خبر می‌دهند.

ترجمۀ «مثنوی» از فارسی به‌زبان بنگالی بارها به‌ظهور رسیده است. از آن جمله، اظهر علی بختیاری ترجمۀ یک دفتر «مثنوی معنوی» را به‌طریق نثر با عنوان «دلبر گل روشن» انجام داده که جلد نخستین آن به‌چاپ رسیده است. (داکا، بدون سال نشر) همچنین، ترجمۀ منظوم این شاه اثر به‌زبان بنگالی به‌قلم عبدالواحد تعلّق می‌گیرد که، متأسّفانه، ناتمام مانده است. (۲، ۳–۱۰۱) «رومیر مثنوی» منیرالدّین یوسف (۱۹۸۷–۱۹۱۷ م) (داکا، بدون سال نشر)، «مثنویر کهنی» نذرالحق (داکا، بدون سال نشر)، «مثنویر گلپو» خلیل‌الرّحمان (داکا، ۱۹۶۷ م)، «مثنویر گلپو» عبدالسّتار (داکا، بدون سال نشر)، «مثنوی رومی» قاضی اکرم حسین (کلکتّه، بدون سال نشر)، «مثنوی رومی» مولانا عبدالحمید (داکا، ۱۹۸۶ م، در ۴ مجلّد) «مولانا رومیر مثنوی شریف» مولانا عبدالحق (داکا، بدون سال نشر، در ۳ جلد نیز در شمار ترجمه‌های «مثنوی معنوی» به‌زبان بنگالی می‌باشند که همگی به‌شهرت کتاب در بین هندوان شامل زبان بنگالی اشارت دارند. گریش چندر سینگه (۱۹۱۰–۱۸۳۵ م) منتخبی را از «مثنوی معنوی» به‌زبان بنگالی درآورده است که از اهمیّتی برخوردار می‌باشد.

عشق و علاقۀ ادیب فیروزشاهی سندی به‌زبان و ادب فارسی موجب گردید که او بیش از ۵۰ متن فارسی را به‌زبان سندی درآورد و سرآمد همۀ آنها ترجمۀ «مثنوی معنوی» به‌همان وزن و قافیه در شش دفتر محسوب می‌شود. این کتاب با نام «اشرف‌العلوم» و یا «چهره‌گشای مثنوی» مشهور بوده، در پاکستان (حیدرآباد، بدون سال

نشر) منتشر گردیده است. (۶، ۱۷۱) حاج غلام مصطفیٰ در وصف ترجمهٔ «مثنوی معنوی» به‌زبان سندی قطعه‌ای سروده است:

مثنـــوی معنـــوی مولـــوی شـــد مـــسنّد از زبـــان پهلـــوی
از مـــساعی ادیـــب بـــی‌بـــدل نور را چون دیدهٔ علـم و عمـل
ترجمه چون اصل آمد بـی‌بـدل هم مترجم چون مترجم بی‌مثـل
(۶، ۱۷۴)

ترجمه و تلخیص دیگری از «مثنوی» به‌زبان پشتو از جانب عبدالاکبر خان در پیشاور نشر گردیده است. «اسرارالعلوم» مولوی عبدالجبار، شرح منظوم دو دفتر اوّل «مثنوی» به‌زبان پشتو به‌شمار می‌رود. یکی از فضیلت‌های شرح در آن افاده یافته است که مؤلّف ضمن شرح شعرهای مولانا را نیز جای داده است.

بخش اعظم ترجمه‌های «مثنوی معنوی» مولانا جلال‌الدّین بلخی را ترجمه‌ها به‌زبان اردو تشکیل می‌دهد. از آن جمله، عاشق حسین سیماب صدّیقی اکبرآبادی (م: ۱۳۷۰ هـ/ ۱۹۵۰ م) در سال ۱۳۴۷ هـ/۱۹۲۸ م شش دفتر «مثنوی» را به‌زبان اردو به‌رشتهٔ نظم درآورد که موسوم به«الهام منظوم» بوده، با تجدید نظر مولوی فیروزالدّین روی چاپ آمده است. (لاهور: فیروز، ۵۰–۱۳۴۷ هـ/۳۱–۱۹۲۸ م) «بوستان معرفت» عبدالمجید خان (لکهنو: نولکشور، ۳۲–۱۳۲۶ هـ/۱۳–۱۹۰۸ م) نیز از ترجمه‌های منظوم «مثنوی معنوی» به‌زبان اردو می‌باشد که سالهای ۱۰–۱۳۰۹ هـ/۲–۱۸۹۱ م صورت انجام پذیرفت. ترجمهٔ دیگر منظوم «مثنوی معنوی» با شرح کلمه‌های دشوار آن به‌قلم محمّدیوسف علیشاه چشتی نظامی متعلّق است که سال ۱۱۹۳ هـ/۱۷۷۹ م با نام «پیراهن یوسفی» انجام یافته است. این اثر مکرّراً در نشریه‌های هندوستان به‌طبع رسیده است. (کانپور، ۱۸۸۹ م؛ لکهنو، ۱۸۸۹ م؛ کانپور، ۱۸۹۷ م) «باغ ارم» منشی مستان علی (بمبئی، ۱۸۵۲ م)، «گلدستهٔ مثنوی» مفتی جلال‌الدّین احمد امجدی (۱۹۵۸ م) و «شجرهٔ معرفت» غلام حیدر گوپاموی متخلّص به‌حیدر (م: ۱۸۷۹ م) (لکهنو، چاپ هفتم، ۱۹۲۴ م) ترجمه‌های منتخب منظوم «مثنوی» به‌زبان اردو می‌باشند. مظفّر نبی نیز یک قسمتی از «مثنوی» را با عنوان «نالهٔ مضطر» که با نام «تحفهٔ مظفّر» نیز معروف است، سروده است. (دهلی، ۱۹۰۵ م)

برخی از مترجمان تنها دفتر اوّل «مثنوی» را به‌زبان اردو منظّم ساخته‌اند. «ریاض‌العلوم» شفیقی احدی‌پوری (لاهور، بدون سال چاپ)، «گلزار معرفت» (مؤلّفش نامعلوم، لاهور، بدون سال چاپ) و «فیض‌العلوم» الٰهی‌بخش کاندهلوی را می‌توان در این مورد نام‌برد که به‌ترجمهٔ دفتر اوّل «مثنوی» جلال‌الدّین بلخی اکتفا نموده‌اند. «قصیدهٔ معجزه» (مؤلّفش نامعلوم)، ترجمهٔ منظوم قسمتی از دفتر اوّل را در بیان معجزهٔ پیمبر(ص) در سخن آوردن سنگ‌ریزه‌ها را دربرمی‌گیرد که سال ۱۶۹۰ م صورت انجام پذیرفته است. پیرزاده محمّد حسین عارف مهمی (م: ۱۹۲۷ م) ترجمهٔ صد حکایت «مثنوی» را در بحر «مثنوی» با عنوان «عقد گوهر» (ماتیان که هر) به‌نظم اردو درآورد که آن دو مرتبه در هندوستان منتشر گردید. (لاهور، ۱۹۰۰ م، دهلی، ۱۹۰۵ م) «ترجمهٔ مثنوی معنوی» عبدالحمید خان حمید ملیح‌آبادی نیز تا امروز انتشار نیافته است. (نک: ۴، ۳۱۴)

باعث تذکّر است که ترجمه‌های «مثنوی» مولانا جلال‌الدّین بلخی به‌نثر اردو نیز عرض وجود دارند. برخی از مترجمان اردو در برابر ترجمهٔ «مثنوی» مولانا شرح‌ها و حاشیه‌های زیادی به‌شاهکار نامبرده نیز نگاشته‌اند.

مثلاً «مثنوی معنوی» قاضی سجّاد حسین (۱۹۷۸–۱۸۹۳ م) برگردان منثور «مثنوی» جلال‌الدّین بلخی است که با مقدّمه و حاشیه در شش دفتر در لاهور نشر شده. عبدالله عسکری نیز در برابر ترجمهٔ قسمتی از دفتر اوّل «مثنوی» به‌طریق نظم شرح منثور آن را جای داده است. (لاهور، ۱۹۴۸ م) «مفتاح‌العلوم» ترجمهٔ منثور «مثنوی» به‌زبان اردو است که از جانب محمّد نظیر عرشی نقشبندی مجدّدی سال ۱۹۲۵ م به‌اتمام رسیده. شارح در شرح خود حلّ لغات و چگونگی ترکیب نحوی، صنایع لفظی و عروضی، نکات عرفانی و مسائل فقهی مربوط را جای داده است. (لاهور، ۱۹۵۹ م، چاپ ششم) «کشف‌العلوم» (مرادآباد، بدون سال نشر)، «کشف‌المفهوم» مولوی محمّد بشیر صدّیقی فاضل علیپوری (لاهور، ۱۹۱۵ م)، «کشف‌العلوم» از نویسندهٔ نامعلوم نیز ترجمه و شرح «مثنوی» به‌زبان اردو می‌باشند. «بحرالعلوم» رازی (لاهور، ۱۹۵۴ م) برگردان و شرح دفتر پنجم «مثنوی» به‌زبان اردوست. «روزنامهٔ مثنوی» مولوی محمّد اشرف تهانوی نیز نه تنها برگردان «مثنوی» به‌زبان اردو می‌باشد، بلکه مؤلّف برخی اشعار مقدّمهٔ اثر را

به‌زبان اردو شرح و توضیح داده است. (دهلی، ۱۹۰۱ م) معرفت و تفسیر «مثنوی معنوی» در «کتاب مرقوم شرح اردو «مثنوی مولانای روم» عبدالرحمٰن راسخ دهلوی (م: ۱۹۰۶ م)، «کلید مثنوی» اشرف علی تهانوی (۱۳۶۲–۱۲۸۰ ه‍/۱۹۴۳–۱۸۶۳ م) که بخشهای آن بین سالهای ۱۵–۱۹۰۷ م در کانپور چاپ شده است، نیز به‌زبان اردو صورت گرفته است. (دهلی، ۱۸۹۷ م)

«خلاصهٔ مثنوی» برختلی حلّ لغات و گزارشی برای دانشجویان دبیرستان مسلم لاهور به‌زبان اردوست. این اثر با تجدید نظر محمّد عبدالرحمٰن نگینوی به‌چاپ رسیده است. (لاهور، ۱۳۸۰ ه‍/۱۹۶۰ م)

ترجمهٔ آثار مولوی محدود به‌ترجمه‌های «مثنوی» نیست. زیرا از وجود شرح ۷۸۰ بیت دیوان شمس تبریزی نیز به‌زبان اردو با نام «معارف شمس تبریز» اشارت می‌رود که آن در کراچی پاکستان منتشر یافته، به‌قلم حکیم محمّد اختر (سال ۱۳۹۵ ه‍/۱۹۷۵ م) متعلّق است. (۴، ۲۹۵)

در کنار ترجمه و تفسیر «مثنوی» در شبه قارّهٔ هند شعرایی زندگی کرده‌اند که از شیوهٔ کار مولانا پیروی نموده، مثنوی‌های بی‌شماری ایجاد کرده‌اند. نمونه‌هایی از چنین مثنویها «گل و بلبل» بوعلی قلندر پانی‌پتی (۷۲۴–۶۵۲ ه‍/۱۳۲۴–۱۲۵۴ م)، «افتخار حسینی» حسین بلخی (۸۴۴–۷۶۰ ه‍/۱۴۴۰–۱۳۵۹ م) (عبارت از ۴۰۰۰ بیت)، «هشت بهشت» عطای تتّوی (۱۱۱۸–۱۰۸۵ ه‍/۱۷۰۶–۱۶۷۴ م)، «اسرار معنوی» میرزا مبارک الله واضح ساوجی مخاطب به‌ارادت خان (۱۱۲۸–۱۰۵۹ ه‍/۱۷۱۵–۱۶۴۹ م) (۶۶۶۶ بیت، تعل.۱۱۲۶ ه‍/۱۷۱۴ م)، «شاهد عرشی» میر محمّد مؤمن عرشی اکبرآبادی (۳۰۰۰ بیت، تعل.۱۰۶۹ ه‍/۱۶۵۸ م)، «مرقّع» عاقل خان رازی (۳۵۰۰ بیت، تعل. ۱۱۰۸ ه‍/۱۶۹۶ م)، «شمع‌العارفین» خراباتی کشمیری، «مثنوی بی‌غم» سوامی بهوپت رای بی‌غم بیراگی (۲۰۰ بیت، تعل.۱۱۳۲ ه‍/۱۷۲۰ م)، «رموزالطاهرین» باقر علی خان نایتی (م: ۱۱۵۲ ه‍/۱۷۳۹ م)، «خمسهٔ رنگین» رنگین دهلوی (۱۲۵۱–۱۱۷۰ ه‍/۱۸۳۵–۱۷۵۶ م)، «جنّت‌العارفین» و «خردنامهٔ خراباتی» (۳۲۴۰ بیت) ثناءالله خراباتی (۱۲۹۷–۱۲۲۴ ه‍/ ۱۸۷۹–۱۸۰۹ م)، «تحفهٔ احمدیهٔ» حسن کشمیری (۲۵۰۰ بیت، تعل. ۱۲۶۳ ه‍/۱۸۴۶ م

و غیره می‌باشند که در استقبال وزن و شیوهٔ بیان مولانا به‌قلم آمده، تأثیر روشن «مثنوی» را به‌ادبیّات فارسی‌زبان هندوستان افاده کرده‌اند.

فخرالزّمان عبدالنّبی قزوینی در «میخانه» اطّلاع می‌دهد که در سال ۱۰۲۸ ه‌ق جاوید قزوینی «قریب ۱۵ هزار بیت تنظیم کرده است که آن همگی در استقبال سبک و وزن «مثنوی معنوی» می‌باشد. این بیت از اوّل آن مثنوی عزیز است:

نی که هر دم صد حکایت می‌کند　　از لب نایی روایت می‌کند
مشنو از نی، بشنو از صاحب‌نفس　　کز جمادی ناله نشنیدست کس
(۱، ۲۱–۹۱۹)

از شاعران و تذکره‌نویسان معروف فارسی‌زبان هند محمّدافضل سرخوش کشمیری (۱۱۲۷–۱۰۵۰ ه/۱۷۱۵–۱۶۴۰ م) نیز یک مثنوی با نام «نورالانوار» در پاسخ به«مثنوی معنوی» نوشته که از سبک و شیوهٔ معینی برخوردار بوده، مقام این شاعر را در استقبال اندیشه و آرای مولانا بازگو می‌کند.

تحقیق و پژوهش آثار مولانا نیز دیرگاهی است که در شبه قارّهٔ هند ادامه دارد. در این قلمرو محقّقان زیادی در پی آموزش میراث مولانا کمر همت بربسته‌اند. یادآوری از معروف‌ترین آثار در این راستا به‌قلم آمده واقعیّت اندیشه‌های فوق را به‌ثبوت می‌رساند. در فهرست آثار پژوهشی مربوط به‌مولانا کتبی چون «زندگی و آثار مولانا جلال‌الدّین رومی» ادبیّات‌شناس پاکستانی افضل اقبال به‌زبان انگلیسی که افضل افشار آن را به‌فارسی برگردان نمود (تهران، ۱۹۵۵ م)، «تصوّف رومی» محمّد باقر (لاهور، ۱۹۵۰ م)، «مولوی: ترغیبات نفسی که محیر» همو به‌فارسی و اردو، «*مولانا روم تمثیل کی روشنی میں*» میرزا مقبول‌بیک بدخشانی (م: ۱۹۶۰ م) به‌زبان اردو، «مولانا جلال‌الدّین رومی» غلام رسول محمّد (داکا، ۱۹۶۴ م)، «بشوپریمک رومی» شمس‌الدّین محمّد اسحاق (داکا، ۱۹۷۴ م)، «مولانا رومی» عبدالستار (داکا، ۱۹۸۰ م) به‌زبان بنگالی، «ابن‌العربی و جلال‌الدّین رومی» محمّد سلیمان علی سرکار (داکا، ۱۹۸۴ م)، «سوانح مثنوی» شبلی نعمانی و امثال این جای دارد که راجع به‌مولانا مباحث مختلف آراسته، بدین‌وسیله جایگاه پیر روم را در قلمرو ادبیّات فارسی برای مشتریانش در قلمرو هند مقرّر ساخته‌اند.

در مجموع، شهرت «مثنوی معنوی» مولانا جلال‌الدّین بلخی نه تنها منحصر در میان مردمان فارسی‌زبان است، بلکه در بیرون از آن هم نقش روشن دارد. تأمّل در ترجمه و نشر، تفسیر و تحقیق «مثنوی» در قلمرو هند بازگوی آن است که ناوابسته از نیازهای مختلف ملّی و فرهنگی مشترَکات بی‌شمار افکار عمومی مولانا امکان داده است که آثار این شاعر شهیر و عارف نام‌آور در سرزمین هند با شایستگی معرّفی شود و ارادتمندان بی‌شمار مولانا در این سرزمین برای آموزش و تبلیغ افکار و آثار پیر روم در این قلمرو خدمت‌های شایسته‌ای به‌سامان رسانند.

پی نوشت

۱. عبدالنّبی قزوینی، فخرالزّمان. میخانه. تهران، ۱۳۶۷ هـ ش، ص ۹۹۹.
۲. برق، عطا کریم. تراجم آثار فارسی به‌زبان بنگالی، قند پارسی، شمارۀ ٦، زمستان ۱۳۷۲ هـ ش/۱۹۹۳ م، ص ۱۰۴–۸۸.
۳. منزوی، احمد. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانۀ گنج‌بخش. ج ۳، لاهور، ۱۹۸۰ م، ص ۱۰۲۲–۱۹۲۳.
۴. راهی، اختر. ترجمۀ متون فارسی به‌زبان پاکستانی. اسلام‌آباد، ۱۹۸۶ م، ص ۴۹۶.
۵. سرخوش محمّدافضل. کلمات‌الشعرا. لاهور، سپتامبر ۱۹۴۲ م.
۶. تسبیحی، محمّد حسین. ادیب فیروزشاهی سندی. فارسی پاکستانی و مطالب پاکستان‌شناسی. ج ۲، اسلام‌آباد، ۱۹۷۷ م، ص ۵–۱۷۱.
۷. شگلووا آ.پ. متال نشری فارسی استحصالات هندی. خوارشناسی پتربگ، ۲۰۰۱ م، ۳۳۶ ص (به‌زبان روسی)
8. Arberry A.J. Арберри, Catalogue of the Library of the India Office. Vol. II, Part VI. (Persian books). London, 1937.

جایگاهِ ظهیرالدّین محمّد بابر در فرهنگ و ادبِ فارسی

سیر تحوّل ادبیّات فارس و تاجیک در کنار پیوند گرفتن به‌آثار ادیبان شهرتمند و نوآور به‌خدمت‌های شایان شاهان و امیران فرهنگسالار و ادب‌پرور تکیه می‌کند که ادبیّات از استفادهٔ سیاست و کشورداری آنها رواج و رونق گرفته، ادیبان در پناه مهربانی آنها توفیق یافته‌اند. فزون بر این امیران و سیاستمردان با برگزار نمودن محافل شعر و سخن و سمع اشعار سخنوران به‌الهام آمده، اشعار نابی سروده‌اند یا به‌آفریدن آثار گرانمایه ادبی موفق شده‌اند. تاریخ در صحیفه‌های خود نام شاهانی را رقم زده است که برابر اهتمام در بزرگداشت و ترویج دانش و هنر، تأسیس کتابخانه و دانشگاه‌ها، تشویق سخنوران به‌شعر و شاعری رغبت زیاد داشته، در اثر مصاحبت با شاعران و شنیدن اشعار آنها اغلب خودشان نیز برای سخنسرایی موفق شده‌اند. حتّی تعدادی از این دولتمردان در برابر عظمت و شکوه سیاسی داشتن، به‌عنوان شاعران صاحب دیوان یا نمایندگان برجستهٔ ادبیّات دور خود اعتراف گردیده‌اند. توجّه به‌نفوذ سیاسی کشورداری سامانیان اگر از نظر اوّل اوج فرهنگ سالاری و ادب‌پروری امیران را در ادبیّات فارسی تفسیر کند، از سوی دیگر علاقه و پیوند بی‌واسطهٔ این شاهان را به‌شعر و شاعری به‌ثبوت می‌رساند. در شمار این امیران فرهنگ سالار و از این خاندان معتبر برآمدن شاهزادهٔ شاعر، یکی از نمایندگان آخرین سلاله امیر مونتسیر که در تذکره‌ها و آثار ادبی به‌عنوان شاعر هم‌عصر رودکی نام‌برده می‌شود، آغاز قدرتمند سیاسی شعر را در معیّت دربار به‌ثبوت می‌رساند. این تمایل در ادوار بعدی نیز در ادبیّات ادامه می‌یابد و در عهد صفویان شاه اسماعیل اوّل (۹۳۰–۹۰۷ ه/۱۵۲۴–۱۵۰۲ م) به‌عنوان شاعر توانای شناخته شده است که «ختایی» تخلّص می‌کرد. بنا به‌معلومات فخری هروی او "در نظم ترکی و

فارسی طبع خوب داشت و دیوان اشعارش مشهور است". (۱۱، ۶۹) از امرای این خاندان شاه تهماسب (۹۸۴-۹۳۰ ه/۱۵۷۶-۱۵۲۴ م)، بیشتر همچون بدیهه‌گویی شهرت داشت و "با وجود همه اشغال پادشاهی گاهی خاطر انوار آن حضرت میل به‌جانب شعر می‌فرماید". (۱۱، ۷۱) شاه اسماعیل ثانی (۵-۹۸۴ ه/۸-۱۵۷۶ م) نیز همچون شاعر توانای عهد خود اعتراف گردیده بود و عادلی تخلّص می‌کرد. شاه محمّد خدابنده (۹۹۶-۹۸۵ ه/۱۵۸۷-۱۵۷۸ م) نیز در ردیف امیران دیگر این خاندان به‌شعر علاقهٔ وافر داشت و در شعر، فهمی تخلّص می‌کرد.

محبّت و علاقه به‌شعر و شاعری در میان سلاطین ایرانی الاصل هند نیز در تاریخ ادبیّات فارسی معروفیت دارد و در این مورد مطالب بی‌شماری هم در آثار تاریخی و سرچشمه‌های دست اوّل ذکر یافته. قسمتی از سلاطین و شاهزادگان هند، از قبیل جلال‌الدّین خلجی (۶۹۵-۶۸۹ ه/۱۲۹۶-۱۲۹۰ م)، محمّد تغلق شاه (۷۵۲-۷۲۵ ه/ ۱۳۵۱-۱۳۲۵ م)، فیروز شاه تغلق (۷۹۰-۷۵۲ ه/۱۳۸۸-۱۳۵۱ م)، غازی ملک، مؤسّس سلسلهٔ عادلشاهیان بیجاپور، یوسف عادلشاه (۹۱۶-۸۹۵ ه/۱۵۱۰-۱۴۸۹ م)، اسماعیل عادلشاه (۹۴۱-۹۱۵ ه/۱۵۳۴-۱۵۱۰ م)، ابراهیم عادلشاه ثانی (۱۰۳۶-۹۸۸ ه/۱۶۲۶-۱۵۸۰ م) بیشتر با زبان فارسی شعر می‌گفتند، به‌علم و ادب ممتاز و در لیاقت و استعداد مشهور بودند که این امر پیوند خوب ایشان را به‌ادبیّات بازگویی می‌کند. برهان نظام شاه (۹۶۱-۹۱۴ ه/۱۵۵۴-۱۵۰۸ م) که در شمار نمایندگان سلسلهٔ نظامشاهیان دکن قرار دارد، به‌شعر پیوستگی بیشتری داشت و بر مبنای همین علاقه‌مندی است که در شعر سپهری تخلّص می‌کرد. اسماعیل عادلشاه نیز، با تخلّص وفایی شعر می‌گفت.

توجّه به‌تاریخ دوران بعدی کشورداری در سرزمین هند بازگوکنندهٔ آن است که در این منطقه منبعد مناسبت خوب شاهان به‌شعر و شاعری نفوذ پیدا کرد. از جمله، از سلسلهٔ قطب‌شاهیان در گلکنده جمشید قطب‌شاه (۹۵۷-۹۵۰ ه/۱۵۵۰-۱۵۴۳ م) در بدیهه‌گویی شهرت تمام داشت. محمّد قطب شاه (۱۰۲۰-۹۸۹ ه/۱۶۱۱-۱۵۸۱ م)، هرچند که گاه‌گاه شعر می‌گفت، امّا در مجموع، همچون شخصیّت سیاسی به‌شعر و شاعری بی‌توجّه نبود. از امرای دیگر این سلاله که نیز با نام محمّد قطب‌شاه (۱۰۳۴-۱۰۲۰ ه/ ۱۶۲۵-۱۶۱۱ م) معروفیت داشت، در شعر ظل‌الله و سلطان تخلّص می‌کرد.

نفوذ توجّه خاص امرا به‌شعر و شاعری در عهد تیموریان هند به‌مقام خاصهٔ خود رسید. از سیر تاریخی مناسبت امرا به‌ادبیّات معلوم می‌شود که هرچند اکثر آثار منظوم و منثور از شاهان گذشته به‌یادگار مانده در تاریخ ادبیّات فارس و تاجیک کمتر ارزش ادبی دریافته‌اند، ولی در این میان سلسلهٔ تألیفاتی از حاکمان و استانداران معلوم است که در مقام بلند ادبی و علمی اعتراف شده‌اند. خاصه، سلسلهٔ تألیفات امیران خاندان تیموریان هند حقیقت این امر را به‌ثبوت می‌رساند. بابر (ت: ۸۸۸ ه/۱۴۸۳ م و (حک: ۹۳۲–۹۳۷ ه/ ۱۵۳۰–۱۵۲۶ م)، همایون (۱۵۳۹–۱۵۳۰ م، ۱۵۵۶–۱۵۵۵ م)، اکبر شاه (۱۰۱۴–۹۶۳ ه/۱۶۰۵–۱۵۵۶ م)، جهانگیر (۱۰۳۷–۱۰۱۴ ه/۱۶۲۷–۱۶۰۵ م)، شاهجهان (۱۰۶۸–۱۰۳۷ ه/۱۶۵۸–۱۶۲۸ م)، داراشکوه (۱۰۶۹–۱۰۲۴ ه/۱۶۵۹–۱۶۱۵ م)، شاه عالم (بهادر شاه اوّل) (۱۱۲۴–۱۱۱۹ ه/۱۷۱۲–۱۷۰۷ م) از زمرهٔ آن شاهان و امرای سلالهٔ تیموریان هند بودند که نه تنها همچون مروّج شعر و ادب فارسی و دوستدار فضل و هنر به‌تربیت شعرا و دانشمندان همّت گماشته‌اند، بلکه از قریحه و ذوق سرشار ادبی و فرهنگی برخوردار بوده، در این زمینه به‌ایجاد آثار گران‌قیمتی توفیق یافته‌اند. کارنامه و آثار بنیادگذار این سلسلهٔ ظهیرالدّین محمّد بابر خود داستانی ست که در وسعت آن بحث و اندیشه‌های زیادی را نهفته است که همگی میراث غنی این شاه را بازگویی می‌کنند. نظر به‌تصدیق مؤلّفان گذشته ظهیرالدّین محمّد بابر همزمان خود از علاقه‌مندان فضل و ادب بود و چه در نظم و چه در نثر مهارت خوبی داشته، در این زمینه شاهکارهای بزرگی به‌وجود آورد. به‌قول ابوالفضل علّامه:

"آن حضرت (بابر، ض.غ.) را در نظم و نثر پایی عالی بود، خصوصاً در نظم ترکی و دیوان ترکی آن حضرت در نهایت فصاحت و عذوبت واقع شده و مضامین تازه در آن مندرج است ...". (۲، ۱۱۸)

مؤلّفِ «روضة‌السّلاطین» نیز نوشته است:

"... دَر علم موسیقی بی‌نظیر بود و از اشعار ترکی و فارسی و عروض و قافیه مهارت تمام داشت. و کتاب موسوم به«مبین» در فقه نظام کرده است. بسیار خوب واقع شده. و اگر چه فارسی را نیز روان و سلیس می‌گفته، امّا به‌اشعار ترکی مایلتر بوده". (۱۱، ۵۵)

سرهنگ خواجه عبدالرّشید یکی از شاعران و نویسندگان و دانشمندان و صنعتکاران با مهارت دور بودن بابر را بدین الفاظ ذکر نموده است:

"بابر در علم موسیقی و شعر و انشا و املا نظیر نداشت". (۱، ۶۸)

اصلاً زبان مادری بابر ازبکی بود و او آثار علمی و ادبی خویش را اساساً به‌زبان ترکی چغتایی نگاشته است. از یک طرف، بابر با «رسالهٔ عروض»، ترجمهٔ ترکی رسالهٔ «والدیهٔ» خواجه نصیرالدّین عبیدالله احرار نقشبندی، دیوان ترکی و فارسی، مثنوی «مبین» (در کلام و فقه حنفی)، «بابرنامه» یا «توزک بابری» به‌ادبیّات ازبک انواع جدید ادبی را وارد ساخته، چه در نظم و چه در نثر تمایل حقیقت‌نگاری را تقویت بخشید. از جانب دیگر، از سبب آن که موصوف از سنّتهای غنی و پُرغناوت ادبیّات فارس و تاجیک بهره‌مند گردیده بوده، از این رو، نه تنها از سرآمدان ادبیّات ازبک شماریده می‌شود، بلکه وی در تحوّل فرهنگ و ادبیّات خلق‌های فارسی‌زبان هم خدمت‌های گرانبها کرده، در خزینهٔ بزرگ خلق‌های شرق آثار ارزنده‌ای از خود به‌یادگار گذاشته است. او با زبان فارسی آشنایی کامل داشت و به‌قول ابوالفضل علّامی به‌این زبان «اشعار دلپذیر» نیز می‌گفت. (۲، ۱۱۸)

مؤلّفان سرچشمه‌های ادبی-تاریخی، به‌مثل ملّا محمّد قاسم هندوشاه در «تاریخ فرشته»، فخری هروی در «روضة‌السّلاطین»، شیرخان لودی در «مرآت‌الخیال»، خواجه حسن نثاری در «مذکّرالاصحاب»، عبدالرّحمٰن صباح در «بزم تیموریه»، شیخ محمّد اکرام در «ارمغان پاک»، سرهنگ خواجه عبدالرّشید در «تذکرهٔ شعرای پنجاب»، آفتاب رای لکهنوی در «ریاض‌العارفین» و غیره استعداد تمام شاعری و طبع روان داشتن بابر را اعتراف نموده، به‌اشعار به‌زبان فارسی سرودهٔ او بهای بلند داده‌اند. از آن جمله، مؤلّف تذکرهٔ «تحفهٔ سامی» بابر را "در ادوار موسیقی پیشرو اهل روزگار و در شعر خصوصاً همچون مطلع الانوار" دانسته است. (۱۰، ۲۱)

بنا به‌معلومات صاحب «مخزن‌الغرایب» "وی را (بابر را، ض.غ.) طبع موزون و سخنی چون دُرّ مکنون بود". (۱۳، ۲۹۹)

دیوان اشعار فارسی و ترکی بابر شاهد بارز ذوق ادبی وی محسوب می‌شود که در بنگاله و تاشکند در سالهای ۱۹۱۰ و ۱۹۶۶ م انتشار یافته است.

دیوانی که از او یادشد، شامل اشعار فراوانی است که به‌هنر بلند نگارندگی بابر اشارت می‌کند. زیاده از ۱۰۰ غزل و قریب ۲۰۰ رباعی او تا زمان ما آمده رسیده است که این امر سند واقعی توجّه خاص وی به‌شعر و شاعری محسوب می‌شود.

نظر به‌تصدیق خود بابر نخستین شعرش در «بابرنامه» به‌سال ۱۵۰۰–۱۴۹۹ م ذکر شده است و آن شعر به‌زبان فارسی است. بابر راجع به‌این در اثر یادشده نوشته است:

"عایشه سلطان بیگم نام دختر احمد میرزا که در زمان حیات پدر و مادر به‌من نامزد کرده بودند، در خجند آمده بود... در آن محلّ‌ها یگان بیت از فارسی می‌گفتم. این بیت را آنجا گفته بودم:

هیچ کس چون من خراب و عاشق و رسـوا مبـاد

هیچ محبوبی چو تـو بـی‌رحـم و بـی‌پـروا مبـاد"

(۴، ۴۸)

از معلومات ذکرشده معلوم می‌شود که در وقت گفتن این بیت بابر ۱۶ساله بود. این اطّلاع بدان هم اشارت می‌کند که بابر از آوان خردسالی ادبیّات غنی تاجیک و فارس را از بر نموده، به‌این زبان به‌گفتن شعر شروع کرده بوده است.

شایستهٔ تأکید است که اکثر نمونه‌های اشعار فارسی بابر در اثر سفرنامهٔ وی «بابرنامه» ذکر شده‌اند. «بابرنامه» با آنکه یک اثری به‌شیوهٔ سفرنامه نوشته شده است، ولی همچون سرچشمهٔ ادبی، تاریخی و فرهنگی در تاریخ ادبیّات و فرهنگ تاجیکان اعتراف گردیده است. جنبه‌های ادبی و مقام بدیعی این اثر به‌عنوان سرچشمهٔ غنی ادبی از جانب دانشمند صاحب نام تاجیک عثمان کریم اف به‌رشتهٔ تحقیق کشیده شده است. چنانکه این مؤلّف در آغاز مقالهٔ خود «بابرنامه: سرچشمهٔ ادبی» آورده است:

"هرچند بسیار ادبیّات‌شناسان تاجیک و ازبک به‌معلومات این سرچشمه مراجعت کرده‌اند، امّا وی تا حال در علم شرق‌شناسی به‌صفت یک سرچشمهٔ ادبی آموخته نشده‌است". (۵، ۴۹)

این فرضیهٔ علمی دانشمند تاجیک نه تنها برای زمان مؤلّف مقاله، بلکه در نزد امروزیان نیز وظیفه می‌گذارد که به‌این اثر از دیدگاه یک سرچشمهٔ مهم ادبی نظر

افکنده، جنبه‌های ادبی و بدیعی و مقام آن را در ادبیّات فارس و تاجیک به‌شایستگی مقرّر سازیم.

دانشمند هند گ.ن. پنت «بابرنامه» را یادگاری بزرگ ادبیّات شرح‌حالی نامزد کرده است (۸، ۱۷) که این امر هم به‌قیمت ادبی اثر اشارت می‌کند. امکان دارد که این اثر در کنار همچون سرچشمهٔ ادبی آموخته شدن، به‌حیث نمونهٔ برجستهٔ سفرنامه یا آثار ترجمه‌حالی به‌رشتهٔ تحقیق کشیده شود.

نمونه‌های دیگر اشعار بابر را ما می‌توانیم، در تذکره‌های علیحده ببینیم. احمد گلچین معانی در تذکرهٔ خود «کاروان هند» نمونه‌هایی از اشعار او را آورده که ذکر چندی از آنها امر مهم به‌شمار می‌آید:

درویشان را گرچه نه از خویشانیم   لیک از دل و جان معتقد ایشانیم
دور است مگوی شاهی از درویشی   شاهیم، ولی بندهٔ درویشانیم
(۶، ۲۸)

*

تا به‌زلف سیهش دل بستم   از پریشانی عالم رستم
(۶، ۲۸)

اگر به‌محتویات اشعار بابر توجّه کنیم، معلوم می‌شود که هرچند او خود نمایندهٔ طبقهٔ غنی و شاه است، امّا چون صوفیان شاعر به‌موضوع درویشی و ناپایداری دنیا، جهاد با نفس مراجعت می‌کند. این است که در پارچهٔ اوّلی با آن همه شاهی خود را بندهٔ درویشان می‌داند. در اینجا، درویشان هم اشخاص طبقهٔ پایین و هم صوفیان درنظر است.

قسمتی از اشعار دیگر شاعر در آثار تاریخی ذکر شده است. از جمله، به‌نمونه‌های اشعار بابر در «تاریخ فرشته» و «روضة‌الصفا» دچار می‌آییم که در آن اشعار نیز نفوذ تفکّر عرفانی و شعر عاشقانه بیشتر است. در پارچهٔ زیر شکوه از گمراهی انسان در راه نفس می‌کند و خود را با همه بزرگی پیش اهل الله، یعنی عارفان شرمسار می‌بیند:

در هوای نفس گمره عمر ضایع کرده‌ایم
پیش اهل الله از افعال خود شرمنده‌ایم
(۱۴، ۲۱۱)

و یا:

بابر، رسید نامهٔ زارت به‌گوش یار

مجنون وقوف یافت که لیلی در این می‌است

(۱۴، ۲۱۱)

*

باز آی، ای همای که بی‌طوطی خطت

نزدیک شد که زاغ برد استخوان من

(۱۴، ۲۱۱)

*

هلاک می‌کندم فرقت تو، دانستم وگرنه رفتن از این شهر می‌توانستم

(۱۱، ۵۵)

طوری که گفته شد، قسمتی از نمونه‌های اشعار بابر در تذکره‌ها ذکر شده است که آوردن چند نمونه از این نوع اشعار موافق مقصد خواهد بود:

گر باده و جام را به‌هم پیوستی می‌دان به‌یقین که رند بالادستی

جام است حقیقت و شریعت باده چون جام شکستی، به‌یقین بدمستی

(۱۳، ۳۵۰۱)

*

جانم بکن جراحت و راحت رسان به‌دل

از تو به‌جان خسته جرّاحت چه راحت است

(۱۲، ۴۶)

اقتدار هنری بابر در سرودن اشعار به‌زبان فارسی به‌اندازه‌ای بوده است که اکثر وقت بداهتاً شعر می‌گفته است. برای ثابت فضیلت بدیهه‌گویی بابر که رکن مهم شناخت درجهٔ هنری اوست، بار دیگر به‌لحظه‌های علیحدهٔ زندگی وی که در «بابرنامه» قلمداد گردیده، بدین‌وسیله نمونه‌های شعرهای فارسی او که بداهتاً گفته است، آورده شده‌اند، رجوع می‌کنیم. هنگام محاصرهٔ قلعهٔ معروف بیانه بابر قطعهٔ زیر را بداهتاً سروده، به‌حاکم نظام خان فرستاده است:

بـــا تـــرک ســـتیزه مکـــن، ای میـــر بیانـــه
چـــالاکی و مردانگـــی تـــرک عیـــان اســـت
گـــر زود نیـــایی و نـــصیحت نکنـــی گـــوش
آنجا که عیان است، چه حاجت به‌بیان است
(۴، ۲۰۹)

ضمن مطالعهٔ نمونه‌های اشعار بابر معلوم می‌شود که او یک شاعر وطن‌دوست و وطن‌پرست است. وی در سال ۱۵۲۶ م به‌هندوستان تسلّط یافت و در آنجا امپراتوری بزرگی تأسیس داد که در تاریخ با نام‌های دولت تیموریان هند، مغول‌های بزرگ و یا کورگانیان هند مشهور گردید و دولتداری آن بیش از سه قرن در این سرزمین دوام یافت. امّا بابر همیشه آرزوی به‌وطن برگشتن را در سر داشت و از حیات خود در هند اظهار رضایت نمی‌کرد. این است که مطلب یادشده در قطعهٔ او به‌طور ذیل افاده یافته است:

عمرم همه در فراق و هجران بگذشـت بـا غـصّه و غـم
وین عمر گرانمایه چـه ارزان بگذشـت بـا رنـج و الـم
عمری که نشد صرف سمرقند و هـری با عیش و طـرب
افسوس کـه در اگـرهٔ ویـران بگذشـت بـا جـور و سـتم

بابر با آثار برگزیدهٔ شاعران فارس و تاجیک آشنایی کامل داشت و بهترین تألیفات ایشان را به‌زبان‌های تاجیکی ـ فارسی از بر کرده بود. بابر از اشعار شاعرانی، چون رودکی، فردوسی، نظامی، امیرخسرو دهلوی، سعدی، حافظ، جامی نمونه‌های فراوان مطالعه کرده بود که این، بی‌شک، در آثار وی بی‌تأثیر نمانده است. بنا به‌معلومات «بابرنامه» او هنگام در دیههٔ آب‌بُردان مستچاه بودنش در سرچشمه‌ای که با نام «چشمهٔ آزخ» معروف است، در سنگی ابیات زیرین سعدی شیرازی را نوشته است:

شـنیدم کـه جمـشید فـرّخ‌سرشـت به‌سرچشمه‌ای بر به‌سـنگی نوشـت:
بر این چشمه چون ما بسی دم زدند برفتنـد تـا چـشم بـر هـم زدنـد
گـرفتیم عـالم بـه‌مـردی و زور ولـیکن نبـردیم بـا خـود بـه‌گـور

باعث تذکّر است که سنگ مذکور با نوشته‌جات بابر از جانب مؤرّخان تاجیک در ناحیه مستچاه دسترس شد و آن حالا در آکادمی علم‌های جمهوری تاجیکستان در انستیتوت تاریخ به‌نام احمد دانش محفوظ است.

این نگاشته شاهد آن است که بابر به‌ادبیّات بی‌نظیر فارسی دسترسی تمام داشته، اشعار زیادی را از این بزرگان از بر می‌دانسته است. در برابر این، بابر بسیار شعرهای خود را در زیر تأثیر استادان زبردست نظم فارس و تاجیک ایجاد کرده است. از آن جمله، در پیروی غزل حافظ که به‌این مطلع آغاز می‌یابد:

بحری ست بحر عشق که هیچش کناره نیست

آنجا جز این که جان بسپارند، چاره نیست

غزلی سروده است که آوردن نمونه‌ای چند از ابیات آن مطابق مطلب خواهد بود:

هر دل که والهٔ رخ آن ماهپاره نیست

او را مگوی دل که کم از سنگ خاره نیست

گفتم: بگو، چه چاره کنم در غم تو، گفت:

اینجا جز این که جان بسپارند، چاره نیست

نوروز و نوبهار و مه و دلبران خوش است

بابر، به‌عیش کوش که عالم دوباره نیست

مؤلّف «تاریخ فرشته» راجع به‌نظیرهٔ ذکرشده و وجه نگارش آن چنین نوشته است: «در بیرون کابل به‌دامنهٔ مرغزاری که از بهشت‌برین نشانی بود، حوضی کوچک در سنگ کنده شراب ارغوانی پُر می‌کرد و با مردم خوش‌طبع و صاحب ادراک در آنجا بزم نشاط برپا کرده در انبساط می‌داد. این بیت خود را در کنار آن حوض کوثر مثال کنده بود:

نوروز و نوبهار و مه و دلبری خوش است

بابر، به‌عیش کوش که عالم دوباره نیست»

(۱۴، ۲-۲۱۱)

یادآوری به‌مورد است که بعضی از تذکره‌نویسان، از جمله، مصنّف «مخزن‌الغرایب» (۱۳، ۳۰۱-۳۰۰) و «ریاض‌العارفین» (۹، ۹۹) غزل ذکر شده را اشتباهاً نه به‌ظهیرالدّین محمّد بابر، بلکه به‌معزالدّین ابوالقاسم بابر ابن بایسنغر ابن شاهرخ معروف به‌بابر قلندر

(۱۴۵۶–۱۴۵۲ م) که موصوف نیز از نسل تیمور بوده، ۲۷ سال قبل از ظهیرالدّین بابر فوت کرده است، منسوب می‌دانند.

همچنین باید گفت که تذکره‌نویسان غالباً اشعار ابوالقاسم بابر را به‌نام وی ثبت کرده‌اند. از جمله، دو غزل به‌مطلع ذیل:

در دور ما ز کهنه سواران یکـی مـی‌اسـت
وآنکو دم از قبول نفس می‌زند، نی اسـت

آمد بهـار و دلـشده‌ای را کـه یـار نیـست
پـروای لالـه‌زار و هـوای بهـار نیـست

باعث تذکّر است که بابر یک نوع خط نیز اختراع کرده بود که با نام «خط بابری» ذکر شده است و به‌دست خود «قرآن» را در این خط نوشت و به‌مکّه فرستاد.

ظهیرالدّین محمّد بابر هیچ‌وقت از تربیت فرزندانش غافل نبود. بنا به‌معلومات «تاریخ فرشته» وقتی بابر در نتیجهٔ فتح قلعهٔ لاهور کتب نفیس به‌دست می‌آرد، جهت مطالعهٔ پسرانش (همایون و کامران) ارسال داشت. (۱۴، ۲۰۴) بنا به‌معلومات سرهنگ خواجه عبدالرّشید بابر کتاب «فقهٔ بابری» خود را برای پسر خود کامران میرزا نگاشته است. (۱، ۶۸)

هرچند محمّد بابر در تاریخ ادبیّات فارسی به‌عنوان شاعر صاحب دیوان اعتراف شده است و از او اشعار زیادی به‌یادگار مانده‌اند، امّا شهرت وی در تاریخ ادبیّات جهان بیشتر توسّط اثر ارزشمندش ـ «بابرنامه» شناخته شده است. ملّا محمّد قاسم هندوشاه با اعتراف مقام این اثر به‌آن بهای بلند داده نوشته است:

"وقایع ایّام سلطنت خود را به‌زبان ترکی نوعی نوشته که فصحا قبول دارند. چنانکه، خانِ‌خانان ولد بیرم خان در عهد اکبر پادشاه آن را به‌فارسی ترجمه کرده و آن نوشته در میان مردم متداول است". (۱۴، ۲۱۱)

پس از خان خانان دانشمندانی، چون شیخ زین‌الدّین خوافی، میرزا پاینده حسن غزنوی و محمّدقلی حصاری نیز هریک بخشی از آن را ترجمه کردند. ترجمهٔ خانِ‌خانان پس از انتشار به‌چندین زبان دیگر هم ترجمه و به‌طبع رسیده است. (۳، ۲۷–۲۰۲۶)

دانشمندان شرق و غرب «بابرنامه» را یکی از شاهکارهای ادبی و تاریخی جهان می‌شمارند که در آن نه تنها واقعه‌های تاریخی، سیاسی، مدنی و ادبی آسیای میانه، افغانستان و شبه قارهٔ هندوستان زمان بابر، بلکه سرگذشت مفصّل خود مؤلّف نیز درج گردیده است. همچنین، مؤلّف در اثر مذکور راجع به‌بسیاری از سخنوران مشهور تاجیک و فارس معلومات مفید ترجمه‌حالی می‌دهد که این برای معین نمودن جریان زندگی کامل آنها مساعدت خواهد کرد. چنانکه، دربارهٔ عبدالغفور لاری اطّلاع زیر را آورده که از ارزش مهم علمی برخوردار می‌باشد:

"ملّا عبدالغفور لاری هم مرید و هم شاگرد ملّا عبدالرّحمٰن جامی بوده و اکثر مصنّفات ملّا را (جامی را، ض.غ.) در پیش ملّا گذرانیده و بر «نفحات» (نفحات‌الانس، ض.غ.) مثل شرح چیزی نوشته. («رشحات و عین‌الحیات» لاری در نظر است، ض.غ.) در علوم ظاهری و علوم باطنی هم بهره‌مند بود. عجب بی‌تکلّف کسی بود. هرجا که درویشی نشان می‌دادند، تا رسیدن پیش او قراری نبود. وقت رفتن من به‌خراسان ملّا عبدالغفور مریض بود. بعد از چند روز به‌همان مرض نقل کرد". (۴، ۱۲۱)

بابر در این اثر ترجمه‌حالی خویش دایر به‌شاعر معروف هم‌عصر خود کمال‌الدّین بنّایی (م: ۹۱۸ ه) نیز معلومات مفصّل می‌دهد و کریما و معلومات «حبیب‌السیر»، «مجالس‌النفایس» و ترجمه‌های او و «بابرنامه» را در فصل احوال و آثار بنّایی تحلیل و مقایسه نموده، تأکید می‌سازد که در معلومات نوایی، فخری و حکیم شاه از خصوص نام پدر شاعر محمّد سبز، کسب این مرد ـ «بنّا» و به‌خاطر همین کسب تخلّص «بنّایی» اختیار نمودن ادیب و مثنوی‌های به‌شکل و مضمون گوناگون گفته، بعد ملامت علیشیر به‌یک در یک زمستان علم موسیقی را بسیار خوب آموخته و در این علم مهارت حیرت‌آور ظاهر کردن بنّایی چیزی گفته نمی‌شود. (نک: ۵، ۵۰)

واقعاً هم، بنّایی در ابتدا از موسیقی چندان واقف نبوده است. امّا بعدتر از روی سرزنش علیشیر نوایی علم موسیقی را خیلی خوب از بر کرده، حتّی به‌نام «نه رنگ» آهنگی بسته بوده است". (نک: ۴، ۱۱۴)

در برابر این، بابر با کمال‌الدّین بنّایی هنگام در سمرقند حکمران بودنش ملاقات کرده است. این ملاقات نظر به‌فکر ع. میرزایف به‌گونۀ ذیل جریان پذیرفته است. بنّایی «مجموعۀ رشیدی» نام کتاب خوش‌خطّی داشته است. هنگامی که بابر آوازۀ این کتاب را می‌شنود به‌نزد بنّایی شخصی را فرستاده، آن کتاب را طلب می‌کند. و بعد از دیدن کتاب آن را خریدار می‌شود. بنّایی خواهش بابر را ردّ نمی‌کند. آن وقت یک چند صحّاف را طلب نموده، نرخ کتاب را پنج هزار درهم معین می‌کند. بابر در وقت از سمرقند برآمده رفتن خود به‌بنّایی پول را می‌رساند. کمال‌الدّین بنّایی واقعۀ از طرف بابر ضبط کرده شدن سمرقند، معاملات بالا و سبب از سمرقند رفتن بابر را چنین تصویر نموده است که آوردن پارچه‌ای از آن عین مطلب است:

شاه سلطان ظهیرالدّین بابر   که جهان شد ز صیت عدلش پُر
سرو نوخیز باغ سلطانی   نوگل گلشن تیمؤرّخانی
وارث تخت پادشاه شهید   شاه سلطان ابوسعید سعید...
(۷، ۳۰–۱۲۹)

بابر از آثار شاعران مشهور تاجیک و فارس، از قبیل عبدالرّحمٰن جامی (س.۱۱۲–۱۱ز)، علیشیر نوایی (س.۹–۱۰۸)، عبدالله هاتفی (س.۱۱۵)، میر حسین معمّایی (س.۱۱۵)، ملّا محمّد بدخشی (س.۱۱۵)، یوسف بدیعی (س.۱۱۵)، میر شیخم بیک سهیلی (س.۱۱۰)، آصفی (س.۱۱۴)، سیفی بخارایی (س.۱۱۴)، میرزا احمدعلی فارسی (س.۱۱۴)، خواجه عبدالله مروارید (س.۱۱۱)، میر عطاءالله مشهدی، ملّا عثمان چرخی، سیف‌الدّین احمد، هلالی، حسن علی طفیلی (س.۱۱۱) و... نیز دخالت نموده، عاید به‌آثار و مهارت ادبی آنها اظهار عقیده نموده است.

از آن جمله، دربارۀ ادیبان عهد خویش سخن رانده می‌نویسد:

"یوسف بدیعی از ولایت فرغانه است. قصیده را بد نمی‌گفت". (۴، ۱۱۵)

دربارۀ هاتفی، چنین نوشته:

"مثنوی‌گویی بود. از جام است. خواهرزادۀ ملّا (عبدالرّحمٰن جامی، ض.غ.) می‌شود. تخلّص او هاتفی بود. در مقابل «خمس» مثنوی‌ها گفته، در مقابلۀ مثنوی «هفت پیکر» «تیمورنامه» گفته. از این مثنوی‌های او «لیلی و مجنون» مشهورتر است". (۴، ۱۱۵)

و یا:

"دیگر شیخم بیک بود. چون سهیلی تخلّص می‌کرده، شیخم سهیلی می‌گفته‌اند...
از جملهٔ ابیات او یکی این است. بیت:

شب غم گردباد آهم از جا بـرد گـردون را
فرو برد اژدهای سیل اشکم ربع مـسکون را

مشهور است که نوبتی این بیت را در خدمت مولانا عبدالرّحمٰن جامی خوانده است. مولانا فرموده است که شما شعر می‌گویید یا آدم می‌ترسانید؟ دیوان ترتیب کرده بود، مثنویات هم دارد". (۴، ۱۱۰)

دربارهٔ آصفی چنین معلومات داده است:

"دیگر آصفی بود. شعر او از رنگ و معنی خالی نیست... غیر از غزل نوع دیگر شعر کم گفته. وقتی که به‌خراسان رفتم، مرا ملازمت کرده بود". (۴، ۱۱۴)

و یا:

"حسن علی طفیلی قصیده را بسیار خوب می‌گفت. در زمان خود در قصیده مختار بود. در تاریخ نهصد و هفتده (۹۱۷) که سمرقند را گرفتم، پیش من آمده پنج ـ شش سال با من بود. به‌نام من هم خوب قصیده‌ها گفت". (۴، ۱۱۱)

بابر در زبان‌های ترکی و فارسی اثرهای خوب تألیف نمودن علیشیر نوایی را تأکید نموده گفته است:

"به‌اهل فضل و اهل هنر مثل علیشیر بیک (نوایی، ض.غ.) مربّی و مقوّی معلوم نیست که هرگز پیدا شده باشد. استاد قل محمّد شیخم نای و حسین عودی که در ساز سرآمد بودند، به‌تربیت و تقویت علیشیر بیک این مقدار ترقّی و شهرت کردند. استاد بهزاد و شاه مظفّر در تصویر به‌سعی و اهتمام علیشیر بیک این مقدار معروف و مشهور شدند. این مقدار که او بنای خیر کرد، کم کس این مقدار موفق شده باشد". (۴، ۹-۱۰۸)

آنگونه که می‌بینیم، فضیلت معلومات «بابرنامه» در آن است که مؤلّف در خصوص اهل علم و ادب خیلی مختصر و نکته‌سنجانه سخن می‌راند. اخبار او تازه و پرقیمت بوده، خصوصیّت جمع بستی دارد. در آن مهم‌ترین نکته‌های صنعت سخنوران جمع بست

گردیده است. بابر با عبارت و جمله‌های کوتاه و مختصر و عمیق و معین، خصوصیّت‌های خاص فعّالیّت ایجادی شاعران را گشاده داده توانسته است. او در خصوص به‌کدام زبان و کدام نوع شعری انشا کردن، صاحب دیوان بودن یا نبودن شاعران علیحده ایستاده می‌گذرد و خصوصیّات ویژۀ اشعار آنها را دقیق می‌سازد. از این لحاظ، اهمیّت مهم اثر در شناخت اوضاع شعر فارسی و انکشاف ژانرهای ادبی در عهد او ظهور می‌کند.

ارزش مهم «بابرنامه»، پیش از همه، در آن تظاهر می‌نماید که در آن ما می‌توانیم، راجع به‌زندگی و آثار اهل علم و ادب دور معلومات صریح و روشن به‌دست آوریم. زیرا اغلب معلوماتی که بابر دربارۀ شعرای دور در اثر خویش آورده است، در زمینۀ مناسبت و معاشرت با این ادیبان به‌قلم آمده، واقعیّت افزون دارند.

مؤلّف «بابرنامه» کوشیده است، تکامل و پیشرفت مدنیت و فرهنگ این دوره را مورد تحلیل و ارزیابی قرار داده، در این باره معلومات قابل توجّه و دارای اهمیّت بلند تاریخی پیشنهاد نماید. از معلومات بابر روشن می‌شود که از نیمۀ دوّم عصر ۱۵ و اوّلهای عصر ۱۶ هرات همچون مرکز سیاسی و مدنی خراسان و ماوراءالنّهر شهرت پیدا کرده است. در این مکان مقدّس ادیبان، فاضلان و دانشمندانی، چون عبدالرّحمٰن جامی، علیشیر نوایی، حسین واعظ کاشفی، میرخواند، خواندمیر و دیگران به‌میدان می‌آیند.

در زمان بابر، خاصه در هرات موسیقی و سنّتهای آن خیلی پیش رفته است. از بس که بابر نظر به‌قول ملّا محمّد قاسم هندوشاه «در علم موسیقی نظیر نداشت»، بنابراین، به‌موسیقی عهد خویش اعتبار جدّی داده، در «بابرنامه» دایر به‌استادان مشهور آن دور خواجه عبدالله مروارید، قل محمّد عودی، شیخیم نایی، شاه قلی غجّک، حسین عودی، پهلوان محمّد سعید و... معلومات داده، از استادان زبردست موسیقی بودن آنها را ذکر کرده است. (۴، ۶-۱۱۵)

بابر به‌مسئلۀ نقّاشی و خطّاطی دورۀ خود نیز اهمیّت جدّی داده است. صنعت رئالیستی یکی از مشهورترین استادان صنعت نقّاشی کمال‌الدّین بهزاد، هنر خطّاطی سلطان علی مشهدی نیز دقّت بابر را به‌خود جلب کرده‌اند. چنان که، نوشته است:

"از مصوّران بهزاد بود. کار مصوّری را بسیار نازک کرد". (۴، ۱۱۵)

"از خوشنویسان اگرچه خیلی مردم بودند، سرآمد همه در نسخ و تعلیق سلطان علی مشهدی است". (۴، ۱۱۵)

همین طریق، بابر در «بابرنامه» دایر به‌نمایندگان ادبیّات و مدنیت تاجیک و فارس معلومات مفید داده، خدمت شایستهٔ آنها را در انکشاف ادبیّات و مدنیت تأکید نموده است.

در مجموع، ظهیرالدّین محمّد بابر در تاریخ فرهنگ و تمدّن مردمان مشرق‌زمین نه تنها همچون شاه و حاکم، بلکه به‌عنوان یک نفر شاعر و سخنور ممتاز معروفیت دارد. در کنار موجودیت اشعار فراوان که از او به‌یادگار مانده‌اند، اثر پرارزش وی ـ «بابرنامه» در ادبیّات جهانی همچون نمونهٔ بهترین آثار ترجمه‌حالی و هم سرچشمهٔ ادبی اعتراف گردیده است که این امر به‌مقام بابر همچون شخصیّت فرهنگی و ادبی اشارت می‌کند.

پی نوشت

۱. عبدالرّشید، سرهنگ خواجه. تذکرهٔ شعرای پنجاب. کراچی، ۱۹۶۷ م. ص ۴۹۴.
۲. ابوالفضل علّامی. اکبرنامه. لکهنو: نولکشور، ۱۸۷۷ م، ج ۱.
۳. احمد منزوی. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج‌بخش. لاهور، ۱۹۸۲ م، ج ۴، س ۲۵۱۳–۱۹۳۱.
۴. بابر، ظهیرالدّین محمّد. بابرنامه، ترجمهٔ عبدالرّحیم خانِ‌خانان. بمبئی، ۱۳۰۸ هجری.
۵. کریماو و. «بابورنامه»، سرچشمهٔ ادبی، ازو.ان تدژ.س.س.ر. سیر.: واستاکاویدینی، استاریه، فیلولوژی. ۱۹۸۶ م، ش ۳، ص ۵۵–۴۹.
۶. معانی، احمد گلچین. کاروان هند. مشهد، ۱۳۶۹ ه ش. ج ۱، ص ۸۲۲.
۷. میرزایف ع. بنّایی. استالین‌آباد، ۱۹۵۷ م.
۸. پنت گ.ن. ببورنمی بلیستتیلنی پمیتنیک اوتابیاگرفیچیسکای لیتیرتور، اندیه. ۱۹۸۴ م، ش۴ (۸۱)، س ۱۹–۱۷، ۳۶.
۹. رای لکهنوی، آفتاب. ریاض‌العارفین. اسلام‌آباد، ۱۹۷۷ م، ص ۵۲۳.
۱۰. سام میرزای صفوی. تحفهٔ سامی. تهران، ۱۲۴۷ ه ش.
۱۱. فخری هروی. روضةالسّلاطین، تصحیح و تحشیهٔ سعید حسام‌الدّین راشدی. حیدرآباد، ۱۹۶۸ م، ص ۳۲۰.

۱۲. حسن رضوی، سعید سبط. فارسی‌گویان پاکستان. راولپندی (پاکستان)، ۱۹۷۴ م، ج ۱، ص ۵۸۷.

۱۳. هاشمی سندیلوی، محمّد علی خان. مخزن‌الغرایب. لاهور، ۱۹۷۰ م، ج ۱. ص ۸۸۴.

۱۴. هندوشاه، محمّد قاسم. تاریخ فرشته. لکهنو: نولکشور، ۱۳۲۱ هـ، ج ۱، ص ۳۷۶.

واقعاتِ بابری و ترجمه‌های فارسیِ آن

کارنامه و آثار بنیادگذار سلسلهٔ تیموریان هند ظهیرالدّین محمّد بابر (۹۳۷–۹۳۲ هـ/ ۱۵۳۰–۱۵۲۶ م) خود داستانی است که در وسعت آن بحث و اندیشه‌های زیادی نهفته است که همگی میراث غنی این شاه را بازگو می‌کنند. نظر به‌تصدیق مؤلّفان گذشته ظهیرالدّین محمّد بابر همزمان خود از علاقه‌مندان فضل و ادب بود و چه در نظم و چه در نثر مهارت خوبی داشت، در این زمینه شاهکارهای بزرگی به‌وجود آورد. به‌قول شیخ ابوالفضل علّامی (۱۰۱۱–۹۵۸ هـ/۱۶۰۲–۱۵۵۱ م):

"آن حضرت (بابر، ض.غ.) را در نظم و نثر پایی عالی بود، خصوصاً در نظم ترکی و دیوان ترکی آن حضرت در نهایت فصاحت و عذوبت واقع شده و مضامین تازه در آن مندرج است..." (۲، ۱۱۸)

مؤلّف «روضة‌السّلاطین» نیز نوشته است:

"... از اشعار ترکی و فارسی و عروض و قافیه مهارت تمام داشت و کتاب موسوم به«مبین» در فقه نظام کرده است. بسیار خوب واقع شده و اگرچه فارسی را نیز روان و سلیس می‌گفته، امّا به‌اشعار ترکی مایلتر بوده". (۱۳، ۵۵)

سرهنگ خواجه عبدالرّشید، یکی از شاعران و نویسندگان و دانشمندان و صنعتکاران بامهارت دور بودن بابر را بدین الفاظ ذکر نموده است:

"بابر در علم موسیقی و شعر و انشا و املا نظیر نداشت". (۱، ۶۸)

دیوان اشعار فارسی و ترکی بابر شاهد بارز ذوق ادبی وی محسوب می‌شود که در بنگاله و تاشکند در سالهای ۱۹۱۰ و ۱۹۶۶ م انتشار یافته است.

اگرچندی ظهیرالدّین محمّد بابر در تاریخ ادبیّات فارسی به‌عنوان شاعر صاحب دیوان اعتراف شده است و از او اشعار زیادی به‌یادگاری مانده است، امّا شهرت وی در

تاریخ ادبیّات جهان بیشتر توسّط اثر ارزشمندش «واقعاتِ بابری» شناخته شده است. این اثر هرچند با نام «بابرنامه» شهرت دارد، امّا نسخهٔ اصلی آنکه به‌ترکی تألیف شده است، به‌اسم «واقعاتِ بابری» یاد می‌شود. کتاب مذکور در تاریخ ادبیّات تاریخی جهان همان اندازه عظمت و اهمیّت را داراست که دانشمندان این مقام را در پایه خود فتح هندوستان به‌دست بابر در تاریخ نظامی جهان می‌گذارند.

بازشناسی مقام ادبی و علمی و تاریخی این اثر موضوع بحث دامنه‌دار و جداگانه است، امّا در این نگاشته بیشتر سعی بر آن می‌شود که راجع به‌ترجمه‌های فارسی «واقعات بابری» اظهار نظر شود.

باعث تذکّر است که در تاریخ طولانی تاریخ‌نویسی فارسی هندوستان که همزمان با تأسیس سلطنت مستقل اسلامی در هند با تألیف «تاج‌المآثر» (۶۰۲ ه/۱۲۰۵ م) شروع شده است، بهترین و غنی‌ترین دورهٔ تاریخ‌نویسی فارسی دورهٔ تیموریان هند به‌شمار می‌رود. دانشمند هند آفتاب اصغر دورهٔ مزبور را غنی‌ترین دورهٔ تاریخ‌نویسی فارسی جهان اسلامی می‌نامد، زیرا به‌قول او در این دوره:

> "نه تنها از لحاظ کمیّت آثار بی‌شمار تاریخی به‌وجود آمدند، بلکه از لحاظ کیفیّت نیز شاهکارهای بزرگ تاریخی، مانند «بابرنامه»، «اکبرنامه»، «جهانگیرنامه»، «شاهجهانامه»، «عالمگیرنامه»، «تاریخِ الفی»، «تاریخِ بدایونی»، «مآثرِ رحیمی» و ده‌ها آثار ارزندهٔ تاریخی به‌ظهور رسیدند که از افتخارات تاریخ‌نویسی فارسی جهان به‌شمار می‌روند و دانشمندان عالم تا به‌امروز در برابر عظمت این شاهکارهای تاریخی سر تعظیم خم می‌کنند". (۳، ۵-۲۴)

رونق و شکوه بی‌سابقه یافتن تاریخ‌نویسی فارسی در آخر عصر ۱۶ و عصر ۱۷ به‌آن وابسته بود که پادشاهان دورهٔ مذکور از تمام شاخه‌های علم و ادب به‌تاریخ و تاریخ‌نویسی پیوند قوی داشتند. از این لحاظ، به‌تشویق و حمایت مؤرّخان عصر خود همّت گماشته، عدّهٔ زیادی از مؤرّخان زبردست را گرد خود جمع نمودند و آنها را به‌تألیف آثار تاریخی وا داشتند و بالاتر از همه، همراهی و مساعدت دانشمندان و مؤرّخان بوده است که در نتیجهٔ لطف و اکرام بی‌پایان بابر، همایون، اکبر، جهانگیر، شاهجهان و اورنگ‌زیب گردشان حلقه بسته بودند. اکثر این سلاطین در کنار اظهار

اکرام و پشتیبانی از مؤرّخان با اخلاص بی‌پایان نیز بی‌واسطه در تألیف آثار تاریخی یا تاریخنامه‌های مکمّل اهتمام ورزیده‌اند که وجود آثار فراوانی در این رشته به‌واقعیّت نظر مذکور اشارت می‌کند. این جریان هم در ردیف آغاز ابتکارات سیاسی و فرهنگی از فعّالیّت ظهیرالدّین محمّد بابر سرچشمه می‌گیرد.

علاقهٔ بابر به‌تاریخ‌نویسی از دعوت کردن خواندمیر (مؤلّف «حبیب‌السیر») که مؤرّخ بزرگ آن عصر بوده، سال ۹۳۵ ه‍/۱۵۲۸ م به‌خدمت بابر پیوست و مورد لطف و اکرام وی قرارگرفت، نیز هویدا و آشکار است.

تعجّب‌آور این است که با وجود علاقهٔ شدید بابر به‌تاریخ‌نویسی تعداد کتب تاریخی در دورهٔ او و نسبت به‌دوران منبعده انگشت‌شمار است. با این که مؤرّخ بزرگی، مثل خواندمیر و فاضلی چون زین‌الدّین خوافی در دربار بابر قرار داشتند، خود او نیز علاوه بر علاقهٔ زیاد به‌تاریخ‌نویسی، قدرت و استعدادش را جهت تألیف تاریخ دوران سلطنت خود مصرف کرده است. امّا با این همه در دورهٔ بابری آثار تاریخی زیادی به‌زبان فارسی موجود نمی‌باشند.

از آثار تاریخی این دوره یکی «واقعاتِ بابری» که به‌قلم خود بابر متعلّق است و دیگر «طبقاتِ بابری» محسوب می‌شوند که آن هم ترجمهٔ کتاب بابر به‌شمار می‌آید. هرچند تاریخ‌نویسی این دوره به‌پایهٔ دوران پس از بابر نمی‌رسد، امّا روزگار یادشده به‌فضل قدمت ممتاز است. تاریخ‌های این دوره از جهت زمان تألیف و مطالب فراگیرنده مدارک و اسناد با اعتماد روزگار خود و در کنار این، از کتب پرارزش تاریخی تیموریان هند به‌شمار رفته، از نظر تحوّل و تطوّر مکتب تاریخ‌نویسی فارسی عهد مذکور از اهمیّت فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌باشند. زیرا بنای تاریخ‌نویسی فارسی تیموریان هند محض در همین دوره پی‌ریزی شده، استحکام پذیرفت و بر همین اساس است که این فن توسّط مؤرّخان دوران همایون، اکبر، جهانگیر، شاهجهان، عالمگیر تدریجاً مراحل تکامل خویش را پیموده تا به‌اوج کمالات رسید.

طوری‌که ذکر گردید، «واقعاتِ بابری» اثر معروف‌ترین و، در عین زمان، ارزنده‌ترین ظهیرالدّین محمّد بابر است که به‌عنوان خاطرات زندگانی پرماجرای خود به‌زبان ترکی چغتایی در شرح حوادث زندگانی و واقعات زمان خویش برای نسل‌های آینده از خود

به‌یادگار گذاشته است. دانشمندان شرق و غرب «واقعاتِ بابری» را یکی از آثار جاویدان و شاهکارهای ادبی و تاریخی جهان می‌شمارند که در آن نه تنها واقعه‌های تاریخی، سیاسی، مدنی و ادبی آسیای مرکزی، افغانستان و نیم‌جزیرهٔ هندوستان زمان بابر، بلکه سرگذشت مفصّل خود مؤلّف نیز درج گردیده است. از این لحاظ، «واقعاتِ بابری» در ردیف کتاب‌های شرح‌حالی (اتوبیوگرفی) قرار می‌گیرد و در میان کتب یادداشت‌های امپراتوران، از قبیل سیزر، تیمور، شاه تهماسب، جهانگیر و امثال اینها از بعضی جهات نظیر و مانندی ندارد و از لحاظ گوناگونی مطالب یکی از جامع‌ترین کتابهاست که تاکنون در این زمینه تألیف شده است. دانشمند هند گ.ن. پنت به‌قیمت ادبی اثر اشارت کرده، «واقعاتِ بابری» را یادگاری بزرگ ادبیّات شرح‌حالی خوانده است. او تأکید نموده که اثر مذکور مشتمل بر سرگذشت یکی از فاتحان بزرگ جهان است که خودش آن حادثه‌های تاریخی عصر خویش را شاهد بوده است و محض همین امر ارزش تاریخی و اهمیّت آن را دوچندان می‌گرداند که او حادثه‌های تاریخی را بی‌هیچ‌گونه پرده‌پوشی و مبالغه و تعصّب با کمال صراحت و بی‌طرفی خالصانه بیان نموده است. (۱۰، ۱۷) امّا با وجود آن که «واقعاتِ بابری» به‌شیوهٔ سفرنامه تألیف شده است، این اثر در تاریخ ادبیّات و فرهنگ جهان به‌حیث سرچشمهٔ مهم تاریخی و ادبی اعتراف گردیده است. «واقعاتِ بابری» برای آموختن تاریخ نیمهٔ اوّل عصر ۱۶، مسئله‌های گوناگون حیات و زندگی خلق، فرهنگ و ادبیّات، مسائل اجتماعی و هنری دارای اهمیّت کلانی می‌باشد. در این اثر بسیار سندهایی پیدا کردن ممکن است که سرچشمه‌های دیگر از آن چیزی نگفته‌اند. بنا به‌گفتهٔ مؤرّخ هند سرکار بنیرجی:

> "«واقعاتِ بابری» انجیل مقدّس تاریخ تیموریان هند است و هر بیانی که از روی آن نقل و استناد شده باشد، به‌منزلهٔ نص و ورای تشکیک و تردید محسوب می‌شود". (۱۶، ۲۶۳)

مورد ذکر است که این اثر در آشکار ساختن مسئله‌های تاریخ ادبیّات اوایل عصر ۱۶، از جمله انکشاف جریان ادبی نیز به‌حیث سرچشمهٔ با اعتماد، اهمیّت بزرگ دارد. مؤلّف در اثر مذکور راجع به‌بسیاری از سخنوران مشهور فارس و تاجیک معلومات

مفید ترجمه‌حالی داده، خدمت شایستهٔ آنها را در انکشاف ادبیّات و مدنیت تأکید نموده است که این برای معین نمودن جریان زندگی کامل آنها مساعدت خواهد کرد.

چنانکه، بابر از آثار شاعران مشهور، از قبیل عبدالرّحمٰن جامی (۶، ۱۱۲–۱۱ز)، علیشیر نوایی (۶، ۹–۱۰۸)، عبدالله هاتفی (۶، ۱۱۵)، میر حسین معمّایی (۶، ۱۱۵)، ملّا محمّد بدخشی (۶، ۱۱۵)، یوسف بدیعی (۶، ۱۱۵)، میر شیخیم سهیلی (۶، ۱۱۰)، آصفی (۶، ۱۱۴)، سیفی بخارایی (۶، ۱۱۴)، میرزا احمدعلی فارسی (۶، ۱۱۴)، خواجه عبدالله مروارید (۶، ۱۱۱)، میر عطاءالله مشهدی، ملّا عثمان چرخی، سیف‌الدّین احمد، هلالی، حسن علی طفیلی (۶، ۱۱۱) عبدالغفور لاری (۶، ۱۲۱)، کمال‌الدّین بنّایی (۶، ۱۱۴) و... دخالت نموده، عاید به‌آثار و مهارت ادبی آنها اظهار عقیده نموده است.

باعث تذکّر است که فضیلت معلومات «واقعاتِ بابری» در آن است که مؤلّف در خصوص اهل علم و ادب خیلی مختصر و نکته‌سنجانه سخن می‌راند. اخبار او تازه و پرقیمت بوده، خصوصیّت جمع‌بستی دارد. در آن مهم‌ترین نکته‌های صنعت سخنوران جمعبست گردیده است. بابر با عبارت و جمله‌های کوتاه و مختصر و عمیق و معین خصوصیّت‌های خاص فعّالیّت ایجادی شاعران را شرح داده است. او در خصوص به‌کدام زبان و کدام نوع شعری انشا کردن، صاحب دیوان بودن یا نبودن شاعران علیحده نظر می‌دهد و خصوصیّات ویژهٔ اشعار آنها را دقیق می‌سازد. از این لحاظ، اهمیّت مهم اثر در شناخت اوضاع شعر فارسی و انکشاف ژانرهای ادبی در عهد او ظهور می‌کند.

ارزش مهم «واقعاتِ بابری»، پیش از همه، در آن تظاهر می‌نماید که در آن ما می‌توانیم، راجع به‌زندگی و آثار اهل علم و ادب دور معلومات صریح و روشن به‌دست آوریم. زیرا اغلب معلوماتی که بابر دربارهٔ شعرای دور در اثر خویش آورده است، در زمینهٔ مناسبت و معاشرت با این ادیبان به‌قلم آمده، واقعیّت افزون دارند.

مؤلّف «واقعاتِ بابری» کوشیده است، تکامل و پیشرفت مدنیت و فرهنگ این دوره را مورد تحلیل و ارزیابی قرار داده، در این باره معلومات قابلِ توجّه و دارای اهمیّت بلند تاریخی پیشنهاد نماید. محض همین مقام با نفوذ اثر در شناخت و آموزش مدنیت و فرهنگ و تاریخ دوران یادشده بود که آن از زبان اصلی خود ـ ترکی ـ به‌چندین

زبانهای دنیا، چون انگلیسی، فرانسوی، روسی، اردو و فارسی ترجمه شده است. از آن جمله، ترجمهٔ فارسی «واقعاتِ بابری» نیز سه مرتبه صورت گرفته است.

«طبقاتِ بابری» اوّلین ترجمهٔ «واقعاتِ بابری» به‌زبان فارسی می‌باشد که هنوز در دوران حیات بابر در حدود ۱۰۳۰–۹۳۷ ه توسّط شیخ زین‌الدّین خوافی وفایی (م: ۹۴۰ ه/۱۵۳۳ م) که مؤرّخ رسمی دربار بابر و، در عین زمان، یکی از دوستان بسیار نزدیک او بود، انجام گرفته است.

عبدالقادر بدایونی در «منتخب‌التّواریخ» در اکثر علوم عصر مهارت تمام داشتن شیخ زین‌الدّین خوافی را که از جملهٔ علمای زبردست دور بود، بدین الفاظ تأکید نموده است:

”... در هندوستان صدر مستقل پادشاه بود... و صاحب کمالات صوری و معنوی بوده است و در معمّا و تاریخ و در بدیهه یافتن و شعر و سایر جزئیات نظم و نثر و انشا بی‌قرینهٔ زمان خود بود“. (۵، ۳۴۱)

همچنین عبدالقادر بدایونی دربارهٔ تألیف مورد بحث در دو مورد یادآور شده است. جایی او چنین ذکر نموده:

”... از جملهٔ فضلای عهد شیخ زین‌الدّین خوافی است که «واقعاتِ بابری» را که آن پادشاه مغفور (بابر، ض.غ.) نوشته، به‌عبارتی بلیغ ترجمه کرد“. (۵، ۳۴۱)

جای دیگر نوشته است:

”و (شیخ زین‌الدّین خوافی، ض.غ.) تاریخی نوشته مشتمل بر احوال فتح هندوستان و شرح غرایب آن و داد سخنوری در آن داد“. (۵، ۴۷۱)

اینجا مؤلّفِ «منتخب‌التّواریخ» اثر «طبقاتِ بابری» را همچون کتاب جداگانه به‌قلم داده است که این نادرست می‌باشد. «طبقاتِ بابری» اثر جداگانه نبوده، ترجمهٔ قسمتی از «واقعاتِ بابری» محسوب می‌شود. اثر مذکور از روی مطالب متن اصلی «واقعاتِ بابری» ظهیرالدّین محمّد بابر انجام یافته، واقعه‌های تاریخی در آن با رعایهٔ ترتیب تاریخی ذکر شده‌اند. اثر بی‌هیچ‌گونه تمهید و مقدّمه از حملهٔ پنجم بابر به‌قلمرو هند (۹۳۱ ه/۱۵۲۴ م) که با استقرار سلالهٔ تیموریان در هندوستان انجام پذیرفت، آغاز یافته، تا پایان دورهٔ بابری (۹۳۷ ه/۱۵۳۰ م) را دربرمی‌گیرد.

باعث تذکّر است که «طبقاتِ بابری» از جملهٔ قدیم‌ترین و مهم‌ترین ترجمه‌های فارسی «واقعاتِ بابری» می‌باشد که دربارهٔ تاریخ عهد بابر و به‌خصوص برای روشن ساختن بسیاری از گوشه‌های تاریک تاریخ هند در دورهٔ بابری معلومات اصیل و دست اوّل می‌دهد. ارزشمندی اثر مذکور، پیش از همه، در آن افاده می‌یابد که آن هنوز در دوران حیات بابر به‌زبان فارسی به‌سلک تحریر درآمده است و مؤلّف اثر که در سفرهای بابر همیشه همراهش بود، شاهد بی‌واسطهٔ اغلب وقایع در اثر ذکر گردیده می‌باشد. مؤلّف هریک موفّقیّت و مغلوبیّت بابر را از روی دیده‌های خود خالصانه انعکاس داده است. اگرچندی اثر از روی مطالب «واقعاتِ بابری» به‌رشتهٔ نگارش درآمده است، ولی مترجم تنها به‌ترجمهٔ واقعه‌ها و حادثه‌های تاریخی در اثر ذکر شده محدود نگردیده است. گاهی بعضی از جزئیات از آن حذف و در بعضی موردها واقعاتی چند که مؤلّف شخصاً شاهد و ناظر بوده است، بر آن افزوده است. از این جهت، معلومات او بی‌نهایت مفید و در عین حال برای آموزیش تاریخ دورهٔ مذکور از ارزش مهم علمی برخوردار می‌باشند.

قابل ذکر است که «طبقاتِ بابری» یکی از نخستین نمونه‌های نثر مصنوع به‌شمار می‌رود که بعدها در زمان جلال‌الدّین محمّد اکبر و علی‌الخصوص، در عهد شاهجهان در تاریخ‌های فارسی رواج فوق‌العاده یافت. طرز انشا و اسلوب نگارش آن برعکس «واقعاتِ بابری» که انشای آن در نهایت روانی و سادگی و دل‌انگیزی است، بیشتر متکلّفانه و به‌شیوهٔ منشیانهٔ معمول و رایج آن زمان صورت گرفته است. از این رو، اثر مذکور را نمونهٔ برجسته‌ای از سبک منشیانهٔ آن زمان به‌شمار آوردن ممکن است و به‌نظر می‌رسد که گویا مقصد اصلی ترجمان عبارت‌پردازی و انشای مصنوع و مغلق بوده، حادثه‌های تاریخی را موضوع هنرنمایی خویش قرار داده است و در کنار این کوشش بر آن خرج داده که زبردستی خود را در فنون معانی و بیان به‌ثبوت رساند.

هرآیینه، «طبقاتِ بابری» هرچند که از لحاظ اسلوب نگارش مشکل و مغلق به‌نظر می‌رسد، امّا این اصولِ نگارش هرگز به‌مقام تاریخی و ادبی اثر تأثیری نمی‌گذارد.

به‌قول ایلّیات این اثر در «نگارستان گیتی‌نما» به‌نام «فتوحاتِ هند» یادشده است. (۱۷، ۷۹)

نسخه‌های خطّی «واقعاتِ بابری» در کتابخانه‌های گوناگون جهان محفوظ است.

ترجمهٔ دیگر فارسی «واقعاتِ بابری» «تزوکِ بابری» عنوان دارد که از جانب دو نفر ـ میرزا پاینده حسن غزنوی و محمّد قلی مغول حصاری در سال ۱۵۸۵ م صورت گرفته است. این دو نفر بخشهای جداگانهٔ «واقعاتِ بابری» را ترجمه کردند. میرزا پاینده حسن غزنوی که به‌خدمت بهروز خان ـ یکی از استانداران اکبر داخل شده بود، به‌دستور او وظیفهٔ ترجمه نمودن «واقعاتِ بابری» را به‌عهده گرفت، امّا آن را به‌آخر نرسانیده وفات کرد. محمّد قلی مغول حصاری که او نیز از حمایت بهروز خان برخوردار بود، این ترجمه را به‌اتمام رسانید.

از جهت اصالت مطالب «تزوکِ بابری» به‌متن اوّلیهٔ آن خیلی نزدیک بوده، واقعات زمان بابر را از آغاز فرمانروایی‌اش در فرغانه تا روزگار پیش از وفات او در هند فرا می‌گیرد. یعنی، ترتیب و تنظیم مطالب آن مطابق متن اصلی انجام گرفته، هیچ مطلبی از آن حذف یا بر آن اضافه نشده است. وقایع نخستین شش سال و پاره‌ای از واقعات سال هفتم را پاینده و بقیهٔ کتاب را محمّد قلی ترجمه نموده‌اند. سبک تألیف این اثر از منشآت مسجّع آن زمان آزاد است.

ترجمهٔ مذکور از جهت کمالات متن بر ترجمهٔ زین‌الدّین خوافی و از لحاظ قدمت بر ترجمهٔ خان‌خانان ترجیح دارد.

ترجمهٔ دیگر رسمی و دولتی از «واقعاتِ بابری» ظهیرالدّین محمّد بابر موسوم به«بابرنامه» منسوب به‌قلم یکی از مقتدرترین و با نفوذترین شخصیّت‌های دورهٔ اکبر بزرگ (۱۰۱۴–۹۶۳ ه/۱۶۰۵–۱۵۵۶ م) میرزا عبدالرّحیم خان‌خانان (۱۰۳۶–۹۶۴ ه/ ۱۶۲۷–۱۵۵۶ م) بوده، از معروف‌ترین سلسلهٔ ترجمه‌های فارسی این اثر گرانقدر محسوب می‌شود. بنا به‌معلومات مؤلّف «اکبرنام» میرزا عبدالرّحیم خانخانان آن را به‌دستور جلال‌الدّین محمّد اکبر در سال ۹۹۷ ه/۱۵۸۸ م از زبان ترکی چغتایی به‌فارسی ترجمه کرده است. (۲، ۱۱۸)

ملّا محمّد قاسم هندوشاه نیز ضمن اعتراف مقامِ «واقعاتِ بابری» ظهیرالدّین محمّد بابر به‌آن بهای بلند داده نوشته است:

”وقایع ایّام سلطنت خود را به‌زبان ترکی نوعی نوشته که فصحا قبول دارند. چنانکه، خانِ‌خانان ولد بیرم خان در عهد اکبر پادشاه آن را به‌فارسی ترجمه کرده و آن نوشته در میان مردم متداول است“. (۱۶، ۲۱۱)

مترجم بدون اینکه کمترین تصرّفی در آن داشته باشد، از ترکی به‌فارسی ترجمه نموده و روش تدوین آن را تا حدّ امکان پیگیری نموده است. صاحبِ «اکبرنامه» راجع به‌مندرجات آن می‌نویسد:

”واقعات خود را از ابتدای سلطنت خود تا حال ارتحال از قرار واقع به‌عبارات فصیح و بلیغ نوشته‌اند“. (۲، ۱۱۸)

موضوع اساسی آن شرح وقایع و حوادث زندگانی بابر است که به‌طرز سالنامه به‌سلک نگارش درآمده است. سلسلهٔ واقعه‌ها از سال ۸۹۹ ه‍/۱۴۹۳ م که در آن بابر در سن ۱۲سالگی به‌حکمرانی فرغانه رسید، تا سال ۹۳۵ ه‍/۱۵۲۹ م، یعنی قریب ۲ سال قبل از مرگ او به‌رشتهٔ تحریر درآمده‌اند. البتّه این واقعات در بعضی موردها نامرتّب تصویر شده‌اند که این امر را در حذف نگارش واقعه‌های سالهای ۱۵۱۰ تا ۱۵۱۸ م و همچنین از سال ۹۲۷ ه‍/۱۵۲۰ م تا ۹۳۱ ه‍/۱۵۲۴ م می‌توان به‌مشاهده گرفت.

سبک انشای «بابرنامه» از نمونه‌های اوّلین اسلوبی است که بعدها در هند تحت تأثیر محیط و شرایط مخصوص و عامل‌های گوناگون تکامل یافت و صاحب مشخّصات مخصوص گردید. این روش از یک طرف، بیانگر مختصات سبک دورهٔ صفویان و، از طرف دیگر، افاده‌کنندهٔ مشخّصات انشای دورهٔ تیموریان هندوستان است و به‌مانند پلی است در میان دو طرز ممتاز آن زمان. از این رو، سبک تألیف اثر را نمونهٔ جالب سبک هند و ایرانی نامیدن ممکن است. کلمه‌های هندی، به‌مانند «بورچی» ـ آشپز، «پورب» ـ مشرق، «یتور» ـ یکشنبه، «سون» ـ فصل باران و امثال اینها خیلی زیاد به‌کار رفته است و از جهت افضلیّت لغات هندی با دیگر کتب معاصر آن فرق دارد.

غیر از این، عدّهٔ زیاد کلمه‌های ترکی نیز در این اثر به‌کار گرفته شده‌اند. سبب اساسی این امر در آن افاده می‌شود که خانِ‌خانان این کتاب را از ترکی به‌فارسی درآورده، در جریان کار خود تحتِ تأثیر نگارشِ متن ترکی قرارگرفته است. به‌طور کلّی

اسلوب نگارش آن بسیار پخته و روان و از تسلّط سبک مصنوع منشیانه آزاد است. در آن کلمه و عبارت‌های دشوارفهم خیلی کم به‌نظر می‌رسد.

کتاب یادشده تاکنون به‌مثابهٔ وسیلهٔ مهم در شناخت «واقعاتِ بابری» و کسبِ اطّلاع بیشتر از محتویات و مندرجات آن اعتراف گردیده، مقام آن برای فارسی‌زبانان به‌هیچ وجه کمتر از اصل کتاب، یعنی «واقعاتِ بابری» (ترکی) نمی‌باشد.

ترجمهٔ خانِ‌خانان پس از انتشار به‌چندین زبان دیگر هم ترجمه و به‌طبع رسیده است. (نک: ۴، ۲۷–۲۰۲۶)

از آن جمله، «بابرنامه» به‌سعی و کوشش میرزا محمّد ملک‌الکتاب شیرازی سال ۱۸۸۹ در بمبئی به‌چاپ سنگی رسیده است.

همین طریق، هر سه ترجمهٔ فارسی «واقعاتِ بابری» ظهیرالدّین محمّد بابر نه تنها در شمار آثاری قرار دارند که محقّقان ضمن آموزش حیات سیاسی، علمی و ادبی نیمهٔ اوّل عصر ۱۶ به‌آن همچون مهم‌ترین سرچشمهٔ تاریخی‌ـ ادبی مراجعت می‌کنند، بلکه از کتب پرارزش برجاماندهٔ نثر بدیعی ادبیّات فارسی‌زبان هندوستان محسوب می‌شود که با ویژگی‌های خود جایگاهی خاصی دریافته‌اند. در کنار این، آثار مذکور به‌عنوان بهترین اسناد فارسی تاریخ زمان تیموریان هند اعتراف گردیده، که در هیچ‌یک از سرچشمه‌های تاریخی این روزگار بدین حجم و اندازه معلومات مفید از حیات فردی و اجتماعی عهد به‌دست نمی‌آید. از این لحاظ، این کتب را می‌توان از منابع اساسی عهد مذکور به‌شمار آورد و این مرتبه حتّی در حدّی است که آن برای تصحیح غلط‌های مؤرّخان بعدی مستندترین مأخذ به‌شمار می‌رود.

امّا با تأسّف باید گفت که این آثار گرانقدر تاکنون به‌اهل ادب و محقّقان تاریخ و ادبیّات به‌طور باید و شاید معلوم نیستند. مطالعهٔ آثار یادشده نه تنها از دایرهٔ خوانندهٔ تاجیک، بلکه از دیدگاه ادبیّات‌شناسی امروز نیز بیرون مانده و این امر تقاضای تحقیق بیشتر و پیشتر مقام ادبی کتب مزبور را پیش روی ما می‌گذارد.

پی نوشت

۱. عبدالرّشید، سرهنگ خواجه. تذکرهٔ شعرای پنجاب. کراچی، ۱۹۶۷ م، ص ۴۹۴.

۲. ابوالفضل علّامی. اکبرنامه. لکهنو: نولکشور، ۱۸۷۷ م، ج ۱.

۳. اصغر، آفتاب. تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان. لاهور، ۱۳۶۴ ه ش، ص ۵۵۸.

۴. احمد منزوی. فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانۀ گنج بخش. لاهور، ۱۹۸۲ م، ج ۴، س ۲۵۱۳–۱۹۳۱.

۵. بدایونی، عبدالقادر. منتخب‌التّواریخ، ج ۱، کلکتّه، ۱۸۶۸ م، ص ۳۱۱.

۶. بابر، ظهیرالدّین محمّد. بابرنامه، ترجمۀ عبدالرّحیم خانخانان. بمبئی، ۱۳۰۸ هجری.

۷. کریم‌اف و. «بابرنامه» سرچشمۀ ادبی، فصلنامۀ اخبارات آکادمی علوم جمهوری تاحیکستان. رشتۀ علوم خاورشناسی، تاریح و فیلولوژی. ۱۹۸۶ م، ش ۳، س ۵۵–۴۹.

۸. معانی، احمد گلچین. کاروان هند. مشهد، ۱۳۶۹ ه ش، ج ۱، ص ۸۲۲.

۹. میرزایف ع.بنایی. استالین‌آباد، ۱۹۵۷ م.

۱۰. پانت گ.ن. بابورنامه ـ یادگاری روشن ادبیان ترجمه‌های هند، ۱۹۸۴ م، شمارۀ ۴، ص ۹–۱۷. (به‌زبان روسی)

۱۱. رای لکهنوی، آفتاب. ریاض‌العارفین. اسلام‌آباد، ۱۹۷۷ م، ص ۵۲۳.

۱۲. سام‌میرزای صفوی. تحفۀ سامی. تهران، ۱۲۴۷ ه ش.

۱۳. فخری هروی. روضة‌السّلاطین، تصحیح و تحشیۀ سعید حسام‌الدّین راشدی. حیدرآباد، ۱۹۶۸ م، ص ۳۲۰.

۱۴. حسن رضوی، سیّد سبط. فارسی‌گویان پاکستان. راولپیندی (پاکستان)، ۱۹۷۴ م، ج ۱، ص ۵۸۷.

۱۵. هاشمی سندیلوی، محمّد علی خان. مخزن‌الغرایب. لاهور، ۱۹۷۰ م، ج ۱، ص ۸۸۴.

۱۶. هندوشاه، محمّد قاسم. تاریخ فرشته. لکهنو: نولکشور، ۱۳۲۱ ه، ج ۱، ص ۳۷۶.

نقشِ جلال‌الدّین محمّد اکبر پادشاه در گسترشِ شعرِ فارسی‌زبانِ هندوستان

تاریخ در صحیفه‌های خود نام شاهانی را رقم زده است که برابر اهتمام در بزرگداشت و ترویج دانش و هنر، تأسیس کتابخانه و دانشگاه‌ها، تشویق سخنوران به‌شعر و شاعری رغبت زیاد داشته، در اثر مصاحبت با شاعران و شنیدن اشعار آنها اغلب خودشان نیز برای سخنسرایی موفّق شده‌اند. توجّه به‌نفوذ سیاسی کشورداری سامانیان اگر از نظر اوّل اوج فرهنگ سالاری و ادب‌پروری امیران را در ادبیّات فارسی تفسیر کند، از سوی دیگر علاقه و پیوند بی‌واسطهٔ این شاهان را به‌شعر و شاعری به‌ثبوت می‌رساند. این تمایل در ادوار بعدی نیز در ادبیّات ادامه می‌یابد و در تاریخ فرهنگ فارسی از جایگاه و نقش ویژه‌ای برخوردار می‌شود.

محبّت و علاقه به‌شعر در میان سلاطین ایرانی‌الاصل هند نیز در تاریخ ادبیّات فارسی معروفیّت دارد و در این مورد مطالب بی‌شماری هم در آثار تاریخی و سرچشمه‌های دستِ اوّل ذکر یافته. قسمتی از سلاطین و شاهزادگان هند، از قبیل جلال‌الدّین خلجی، محمّد تغلق شاه و غازی ملک بیشتر با زبان فارسی شعر می‌گفتند. این پیوند و علاقه در زمان تیموریان هند در محلّ بلند رواج و تشکّل خود قرارگرفت. خاصه، سلسلهٔ تألیفات امیران خاندان تیموریان هند حقیقت این امر را به‌ثبوت می‌رساند. بابر، همایون، اکبر، جهانگیر، شاهجهان، داراشکوه و فرزندش سلیمان شکوه، شاه عالم (بهادر شاه اوّل) از زمرهٔ آن شاهان و امرای سلالهٔ تیموریان هند بودند که نه تنها همچون مروّج شعر و ادب فارسی و دوستدار فضل و هنر به‌تربیت شعرا و دانشمندان همّت گماشته‌اند، بلکه از قریحه و ذوق سرشار ادبی و فرهنگی برخوردار بوده، در این زمینه به‌ایجاد آثار

گران‌قیمتی توفیق یافته‌اند. مقام جلال‌الدّین محمّد اکبر (۱۰۱۴–۹۶۳ ه/۱۶۰۵–۱۵۵۶ م) در میان این امرا به‌عنوان شخصیّت شعرپرور و فرهنگ سالار، مروّج علم و ادبیّات به‌طور مخصوص تأکید می‌شود و در کنار این آثار بازمانده از وی به‌علاقهٔ خاص و وجود قریحهٔ هنری در تألیفاتش اشارت دارند.

بنا به‌قول ابوالفضل و فرشته، اکبر از زمرهٔ پادشاهان موزون‌طبع تیموری بود که نه تنها به‌شعر فارسی رغبت و میل فراوان داشت، بلکه به‌زبان هندی نیز اشعاری سروده است. چنانکه در «اکبرنامهٔ» ابوالفضل علاّمی راجع به‌این جنبهٔ هنر این امیر معتبر اشارت می‌فرماید:

”طبع ایهام‌پذیر آن حضرت (اکبر پادشاه، ض.غ.) به‌گفتن نظم هندی و فارسی بغایت موافق افتاده، در دقایق تخیّلات شعری نکته‌سنجی و موشکافی می‌فرمایند، از کتب نظم «مثنوی» مولوی و دیوان لسان‌الغیب خود به‌سعادت روان می‌خوانند و از حقایق و لطائف آن التذاذ می‌یابند“. (۲، ۷۱–۲۷۰)

شایستهٔ تأکید است که نمونه‌های اشعار اکبر در «اکبرنامه» (۲، ۲۷۱)، «روز روشن» (۷، ۷۰)، مولوی مظفّر حسین (۷، ۲۷)، «هفت اقلیم» (س ۴۴۹)، «نتایج‌الافکار» (۵، ۴۴)، «شعرالعجم» (۱۲، ۵)، «مآثرالامرا» (۷، ۶۳۰)، «کاروانِ هند» (۶، ۳۲)، «تذکرهٔ شعرای پنجاب» (۹، ۴۹)، «تاریخ ادبیّات در ایران» (۱۰، ۶–۴۵۵) و... ذکر شده‌اند که تعداد تذاکر و آثار فراگیر نمونه‌های اشعار اکبر به‌نفوذ مقام ادبی وی اشارت می‌فرمایند.

معلوم می‌شود، اکبر مهارت سخنوری خود را در انواع مختلف نظم به‌ظهور رسانیده است.

در «اکبرنامه» ابوالفضل علاّمی ما به‌رباعی زیرین اکبر بر می‌خوریم که دربارهٔ زن چوری‌فروش (دستبندفروش) گفته است:

آن یار که خون شد دلم از دوری او   من یار غمم ز دست مهجوری او
در آینهٔ چرخ نه قوس قزح است   عکسی است نمایان شده از چوری او
(۲، ۲۷۱)

لازم به‌تأکید است که به‌علّت وجود شمارهٔ زیاد نمونه‌های اشعار اکبر در «اکبرنامه» از نظر اوّل مقام اثر مذکور به‌عنوان سرچشمهٔ معتمد ادبی بررسی می‌شود. از سوی

دیگر، باید جایگاه این کتاب به‌عنوان منبع پرارزش آموزش آثار ادبی اکبر به‌معاملهٔ علمی کشیده شود.

در برابر پارچه‌های ذکرشده ما در «اکبرنامه» به‌نمونه‌های مختلف اشعار اکبر هم از نظر موضوع و هم از نظر سبک و هنر دچار می‌شویم. مثلاً از بیت زیرین که به‌اکبر نسبت داده می‌شود، معلوم می‌شود که وی از قوانین و ویژگیهای سبک رایج ادبی دوران خود با خبر است و این شیوهٔ بیان را خوب به‌کار می‌برد:

نیست زنجیـر جنـون در گـردن مجنـون زار

عشق دست دوستی در گردنش افکنده است

(۶، ۶۳۰)

در بیت ذکرشده ترکیب و عبارت‌های «زنجیر جنون»، «زنجیر جنون بر گردن مجنون زار»، «مجنون زار»، «عشق در گردن افکندن» قرابت اسلوب اکبر را به‌شعرای سبک هندی به‌جلوه می‌آورند.

چنین طرز بیان و برخورداری کامل از سبک هندی را در ابیات زیرین نیز می‌توان به‌مشاهده گرفت:

شبنم مگو که بر ورق گل فتاده است   کان قطره‌ای ز دیدهٔ بلبل فتاده اسـت

(۵، ۴۴؛ ۷، س۷)

اگر در مصرع اوّل بیت ترکیب «بر ورق گل افتادن شبنم» به‌طرز ترکیب‌سازی‌های شعرای سبک هندی به‌قلم آمده است، مصرع دوّم به‌مثابهٔ تمثیل در بیت جلوهٔ دیگر این سبک را افاده می‌کند.

در بیت دیگر ترکیب «موجب خوشحالی شدن غم» تا جایی از خصوصیّت صنعت پارادوکس برخوردار است که آن را بیشتر در سبک هندی می‌توان دید:

گریه کردم ز غمت موجب خوشحالی شد

ریختم خون دل از دیده، دلـم خـالی شـد

همزمان در سرچشمه‌های ادبی و تاریخی دیگر ما به‌قطعه‌ای و رباعی‌یی از اکبر دچار می‌شویم که هرچند دارای طرز ساده بیان خاص می‌باشد، ولی در آنها جلوه و تابش‌های اجتماعی و عرفانی و فلسفی و تا اندازه‌ای رندی به‌ظهور رسیده‌اند. این

مطلب بیشتر با افادهٔ تمثال‌های مربوط به‌می و میخانه به‌جلوه می‌آید که ما آن را در قطعهٔ زیر به‌مشاهده می‌گیریم:

دوشینه به‌کوی می‌فروشان   پیمانهٔ می به‌زر خریدم
اکنون ز خمار سرگرانم   زر دادم و دردسر خریدم
(۵، ۴۴؛ ۷، ۲۷)

در رباعی زیرین باشد، مضمون عرفانی امتیاز دارد و در برابر این افادهٔ غایه صلح کلّ نیز با تابشی دگرگونه به‌نظر می‌رسد:

از بار گنه خمیده پشتم، چه کنم؟   نه راه به‌مسجد، نه کنشتم، چه کنم؟
نه در صف کافر نه مسلمان جایم   نه لایق دوزخ نه بهشتم، چه کنم؟
(۱۱، ۲۷)

باید گفت که اکبر نه تنها از قریحه و ذوق سرشار ادبی و فرهنگی برخوردار بود و آثار گران‌قیمتی از خود به‌یادگار گذاشت، بلکه در محفل‌های شعر و ادب همچون ناقد بلندپایه اکثر به‌تصحیح و انتقاد سخن شعرا می‌پرداخت و حسن و قبح اشعار آنان را می‌اندیشید.

مقام سخنوری اکبر از جانب اکثر محقّقان و مؤلّفان مورد اعتراف قرارگرفته. مثلاً، شبلی نعمانی در «شعرالعجم» در رابطه به‌این مسئله چنین می‌نویسد:

"بارها اکبرشاه اشعار اساتید را مورد انتقاد قرار می‌داد و نکته‌چینی می‌کرد که حتّی نقّادان فن داد انتقاد او را داده‌اند". (۵، ۵)

جهانگیر نیز به‌این معنی نوشته:

"به‌دقایق نظم و نثر چنان می‌رسیدند که مافوقی بر آن متصوّر نبود". (۱۳، ۱۵)

در واقع، همین نکته‌سنجی در نظرات انتقادی پادشاهان فرهنگسالار هند بود که شعرا نگاشته‌های خویش را اصلاح و تکمیل می‌نمودند و تمام همّتشان را بر آن می‌گماشتند که سخن خود را حتّی‌الامکان به‌پایه بلند برآورند و در کسبِ کمالات شاعری به‌تکامل و پیشرفت‌های تازه مشرّف گردند. دانشمند ایرانی عبدالحسین زرّین‌کوب در رابطه به‌این جنبهٔ فعّالیّت امرای تیموریان هند نوشته است:

"در مجالس این سلاطین (تیموریان هند، ض.غ.) و امرا نقد شعر رواج تمام داشت. نه فقط شعرا بر یکدیگر نکته می‌گرفتند، بلکه امرا و سلاطین هم در نقد شعر گویندگان قدرت و مهارت نشان می‌دادند". (۴، ۴۲۹–۴۳۵)

شبلی نعمانی نیز در رابطه به‌این سمت فعّالیّت تیموریان هند نوشته است:

"در دربار این سلاطین شعر و ادب ترقّی و پیشرفتی که نموده... از این جهت بوده که سلاطین مزبور خود دارای طبع موزون و نقّاد سخن بودند. تشخیص بد و خوب کلام می‌دادند، شعرا را در هر موقع دلجویی می‌کردند، می‌آزمودند، امتیازی که می‌دادند از روی تحقیق و مبنی بر امتیاز فضلی بوده است". (۱۲، ۷)

طوری در بالا ذکر گردید، در کنار علاقه با شعر و شاعری اکبر به‌علم و معارف نیز پیوند ناگسستنی داشت و این ارتباط او را بیشتر مؤلّفان کتب تاریخی و تحقیقی یادآور شده‌اند. از جمله، مؤلّف «تاریخ تمدّن جهانی» قید می‌کند که اکبر به‌مسائل علمی و همچنین مذهبی پیوند قوی داشت. مخصوصاً وی به‌فلسفه گرایش پیدا نموده، اولویت انسان را بر سایر مخلوقات مربوط به‌گوهر خرد می‌دانست و هرچه را که نتوان با علم و فلسفه تعیین و تصدیق کرد، قبول نداشت. آرای وی چنان جاذبه‌ای داشتند که او را از هر اندیشهٔ دیگری فارغ‌بال می‌ساختند. (۳، ۵۳۸)

اکبر هر شب جمعه در «عبادتخانه» برای مباحثه و مناظرهٔ مرکّب از علما و فضلای نامی مجلس می‌آراست. پیشوایان فرقه‌های مختلف از شامگاه پنجشنبه تا ظهر جمعه در مسائل علمی و دینی بحث می‌کردند. (۳، ۵۳۹)

عبدالقادر بدایونی در توصیف این مجالس چنین می‌نگارد:

"انبوه دانایان از هر ملّتی و حکما و فرزانگان ادیان و فرق گوناگون به‌درگاه می‌آمدند و به‌گفتگوهای خصوصی مفتخر می‌شدند. آنان پس از تحقیق‌ها و پژوهش‌هایی که اوقات شبانه‌روز آنان را به‌خود مشغول می‌داشت، دربارهٔ دقایق علم، ظرایف عرفان، کنجکاوی‌های تاریخ و عجایب طبیعت بحث و گفتگو می‌کردند". (۱، ۲۰۰)

خود اکبر نیز که بر اثر مصاحبت دائمی با علما و فضلا و مشایخ وقت و حضور در مجالس و مناظرهٔ آنان اطّلاعات و معلومات وسیعی پیدا کرده بود، (۶، ۲۹) در این قبیل مجالس علمی وارد مباحثه و مذاکره می‌شد.

چنانکه عبدالقادر بدایونی می‌نویسد:

"نوبت با نوبت در آن صفوف آمده، صحبت با آن جماعت داشته، تحقیق مقاصد می‌نمودند". (۱، ۲۰)

از اطّلاعات مذکور برمی‌آید که اکبر در کنار محبّت بی‌اندازه به‌شعر و شاعری داشتن و اشتغال به‌سرودن اشعار رابطهٔ قوی با اهل علم و عرفان داشت و خود نیز بی‌واسطه در مجالس علمی و عرفانی مشارکت می‌ورزید. این پدیده‌ها به‌نبوغ شخصیّت اکبر همچون انسان صاحب‌نظر و صاحب‌ذوق و فایض از قریحهٔ هنر نگارندگی، خاصّهٔ هنر شاعری اشارت نموده، مقام اکبر را در برابر شخصیّت فرهنگ سالار و ادب‌پرور بودن، همچون سرحلقهٔ شاعران و عالمان زمان خود بازگویی می‌کنند.

همین طریق، جلال‌الدّین محمّد اکبر پادشاه نه تنها در ادارهٔ سلطنت استعداد فوق‌العاده داشت و از نظر اداره‌های مأموری و مالی، نظامی، تشکیلات اداری و روش مرتّب و منظّم حکمرانی در شمار بزرگترین پادشاهان آن عصر به‌شمار می‌آمد، بلکه نامش در سلک بزرگترین معارف‌پروران و فرهنگ پناهان عالم باقی‌ماند که دربارِ خود را کانون شعر و ادب کرده بود. در صفحات تاریخ کمتر شاهی را با چنان ذوق علمی و ادبی و قدرشناسی معارف و دانش می‌توان دچار آمد. مقام او در برابر نقش مؤثّر گذاشتن برای رشد محیط علمی و فرهنگی عهد خویش به‌مثابهٔ سخنور ممتاز و ناقد عمیق نظر اعتراف گردیده است. این پیوند و دلبستگی به‌شعر و شاعری و بازتاب هنر نگارندگی او به‌گسترش نظر شعرشناسی و توجّه عمیق به‌رواج ادبیّات در محیط سیاسی یا دربار اشارت می‌کند و هنر شاعری این شاه را به‌ثبوت می‌رساند.

پی نوشت

۱. عبدالقادر بدایونی. منتخب‌التّواریخ. ج ۲، کلکتّه، ۱۸۶۸ م.

۲. ابوالفضل علّامی. اکبرنامه. ج ۱، کلکتّه، ۱۸۷۷ م.

۳. دورانت، ویل. تاریخ تمدّن. مشرق‌زمین گهوارهٔ تمدّن، تهران، چاپ سوم ۱۳۷۰ ه ش، ج ۱، ص ۱۱۴۴.
۴. زرّین‌کوب، عبدالحسین. بابریهٔ هند. آشنایی با نقد ادبی. تهران، ۱۳۷۲ ه ش.
۵. مولانا قدرت‌الله گوپاموی. نتایج الافکار. بمبئی، ۱۳۳۴ ه ش.
۶. معانی، احمد گلچین. کاروان هند. مشهد، ۱۳۶۹. ج ۱، ص ۸۲۲.
۷. صبا، محمّد مظفّر حسین. روز روشن. بهوپال، ۱۲۹۷ هجری.
۸. صمصام‌الدّوله شاهنواز. مآثرالامرا. ج ۱، کلکتّه، ۱۸۸۸ م.
۹. سرهنگ خواجه عبدالرّشید. تذکرهٔ شعرای پنجاب. کراچی، ۱۹۶۷ م.
۱۰. صفا، ذبیح‌الله. تاریخ ادبیّات در ایران، چاپ هفتم. تهران، ۱۳۷۳ ه ش، ج ۵، بخش ۲. س ۱۴۲۰-۶۳۵.
۱۱. فخری هروی. روضة‌السّلاطین و جواهرالعجایب، تصحیح و تحشیهٔ سیّد حسام‌الدّین راشدی. حیدرآباد، ۱۹۶۸ م.
۱۲. شبلی نعمانی. شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیّات ایران، ترجمهٔ سیّد محمّدتقی فخر دایی گیلانی. تهران، ۱۳۶۸ ه ش. ج ۳، ص ۲۰۴.

جلال‌الدّین محمّد اکبر و رواجِ مکتبِ ترجمه در عهدِ او

جلال‌الدّین محمّد اکبر پادشاه (۱۰۱۴–۹۶۳ هـ/۱۶۰۵–۱۵۵۶ م) از بزرگ‌ترین و مشهورترین سلسلۀ تیموریان هند محسوب می‌گردد. او نه تنها در ادارۀ سلطنت استعداد فوق‌العاده داشت و از نظر ادارۀ کشور و تشکیلات اداری و روش مرتّب و منظّم حکمرانی و نظامی در شمار بزرگترین پادشاهان آن عصر به‌شمار می‌آمد، بلکه نامش در سلک بزرگترین معارف‌پروران و فرهنگ‌پناهان عالم باقی‌ماند که دربار خود را کانون شعر و ادب کرده بود. در صفحات تاریخ کمتر شاهی را با چنان ذوق علمی و ادبی و قدرشناسی معارف و دانش می‌توان دید.

اکبر در توسعه و پرمایه ساختن علم و ادب فارسی آنچنان اهتمام ورزید که محض زیر حمایت و توجّه خاص او در زمینه‌های مختلف ادب نهضت عظیم پدید آمد و دوران سلطنتش به‌مرحلۀ جلوۀ زیبای آفتاب ادب و فرهنگ و علم فارسی در قلمرو هند تبدل یافت. به‌همین معنی ذبیح الله صفا نوشته است:

"جلال‌الدّین اکبر پادشاه... در مرتبه‌ای از ترویج شعر پارسی و پرورش شاعران است که هیچ کس از شاهان ایران و هند و منتسب به‌فرهنگ ایرانی بدان نرسیده است". (۲۱، ۴۵۴)

گرمی هنگامۀ شعر و ادب فارسی در عهد اکبر پادشاه دقّت دانشمندان و ادیبان تمام جهان فارسی‌زبان را به‌خود جلب نمود. دربار او همچون بزرگترین مجمع نابغه‌های علمی و ادبی زمان که تقدیر خود را با فعّالیّت علمی و ادبی مردم این سرزمین علاقه‌مند گردانیده بودند، قرارگرفت و خود سرزمین هند همچون بزرگترین مهد ادب‌گستر و هنرپرور شهرت یافت. دهها نفر اهل علم و ادب از گوشه و کنار جهان

رو به‌هندوستان آورده، در یکجایگی با سخنوران محلّی اطراف اکبر پادشاه پروانه‌وار گرد آمدند. ابوالفضل در «آیین اکبری» ۷۵ نفر (۱، ۱۷۲)، خواجه نظام‌الدّین در «طبقات اکبری» ۸۱ نفر (۱۷، ج.۲، ۳۱۷) و عبدالقادر بدایونی در «منتخب‌التّواریخ» (۳، ۳۹۰–۲۰۸) ۱۰۶ تن از شاعران دربار اکبر را ذکر کرده‌اند. از آن جمله، اهل فضل و کمال، به‌مانند ملک‌الشّعرا ابوالفیض فیضی، نظیری نیشاپوری، عرفی شیرازی، ظهوری ترشیزی، حسین اینجوی شیرازی، غزالی، نسبتی تهانیسری، میر فتح الله شیرازی، ابوالفتح گیلانی، نقیب خان، نظام‌الدّین احمد، مولانا احمد تتّوی، آصف‌خان قزوینی، ابراهیم سرهندی، قاضی نورالله شستری، خواجه حسین مروی، حکیم سنایی مشهدی، حیاتی گیلانی، میر معصوم بهکّری، وقوعی نیشاپوری، سرمدی اصفهانی، فکری خراسانی، قاسم کاهی، میلی هروی، شکیبی اصفهانی، انیسی شاملو، افسونی یزدی، حیدری تبریزی، محوی همدانی، عزیزالله قزوینی، تشبیهی کاشی، صرفی ساوجی، قراری گیلانی، ملّا صوفی مازندرانی، رفیعی کاشانی، غیرتی شیرازی، حالتی، سنجر کاشی، پیروی ساوجی، جذبی، فسونی شیرازی، نادری ترشیزی، بابا طالب اصفهانی، قاسم ارسلان مشهدی، غیوری حصاری، قاسمی مازندرانی، سیّد محمّد هروی و دیگران در عهد اکبر پادشاه در تألیف آثار گرانمایه مهارت فوق‌العاده نشان داده، بدین راه شاهکارهای عظیم ادبی و فرهنگی از خود به‌یادگار گذاشتند.

دورهٔ پنجاه‌سالهٔ سلطنت اکبر به‌خاطر عدّهٔ زیاد مترجمان برجسته نیز ممتاز بود. از جمله، می‌توان شیخ مبارک، فیضی فیّاضی، ابوالفضل علّامی، عبدالقادر بدایونی، عبدالرّحیم خانِ‌خانان (۱۰۳۶–۹۶۴ ه‍/۱۶۲۷–۱۵۵۶ م)، میر فتح الله شیرازی، محمّد سلطان تهانیسری، مولانا شاه محمّد شاه‌آبادی، ابن عبداللّطیف حسینی متخلّص به‌نقیب‌خان، حاجی ابراهیم سرهندی، دیف برهمن و دیگر فضلای این دور را نام‌بُرد که توسّط ایشان کار تحریر و ترجمهٔ عظیم‌ترین شاهکارهای علمی و ادبی از زبانهای سانسکریت، عربی، لاتینی و... به‌زبان فارسی انجام پذیرفت.

وابسته به‌این در این مقاله ما تصمیم گرفتیم، به‌بحث اجمالی در زمان اکبر سرعت افزون پیدا کردن کار ترجمهٔ آثار علمی و ادبی از زبان‌های مختلف به‌فارسی رجوع نماییم.

به‌همّت جلال‌الدّین محمّد اکبر پادشاه در هندوستان کار ترجمهٔ آثار علمی و ادبی از زبانهای مختلف به‌فارسی به‌طور قابل ملاحظه شروع گردید که برای پیشرفت علوم عقلی کمک فراوانی رسانید. باید گفت که هنوز در نخستین حکومتهای اسلامی تحریر و ترجمهٔ آثار علمی و ادبی هندوها به‌زبان فارسی جای داشت. وقتی که سلطان محمود غزنوی در بین سالهای ۱۰۳۰–۱۰۰۰ م هفده مرتبه به‌سرزمین هند لشکر کشید، تحت شعار غزوات شهرهای آباد و عبادتگاه‌های پرشکوه این ملک را خراب و تله و تاراج می‌کرد، حکیم و فیلسوف نامور ابوریحان بیرونی (۴۴۰–۳۶۲ ه/۱۰۴۸–۹۷۳ م) از فرصت در هندوستان بودن خود استفاده برده، در تحقیق و آموزش تمدّن و فرهنگ این سرزمین و فراهم آوردن مطالب افزون سعی و اهتمام ورزیده است. او همچون شخص فاضل و دانشمند به‌تحقیق و بررسی علم و فرهنگ هندوها پرداخته، کامیابی‌های آنها را با علوم و فرهنگ خلق‌ها و کشورهای دیگر مقایسه نمود. در کنار این، ضمن سفر به‌ابوریحان بیرونی میسّر گردید که در معاشرت با پندیتها و برهمنان هند زبان سانسکریت را به‌حدّی آموزد که در ترجمهٔ کتب متعدّد در ساحات علوم نجوم و هیئت از این زبان به‌عربی توفیق پیدا کند. به‌غیر از «کتاب فی تحقیق ماللهند» ـ یادگاری اساسی که مجموع این برداشت و دانش‌های از سفر خویش به‌دست آوردهٔ ابوریحان بیرونی را فراهم آورده تا زمان ما آمده رسیده است و شهرت عمومی‌جهانی هم کسب کرده، به‌مثابهٔ یک مأخذ با اعتماد تاریخی، رهنمای آموزش تمدّن هند باستانی و آثار گرانمایه ادبی در گسترهٔ تمدّن اسلامی قلمداد می‌شود، به‌قلم بیرونی ترجمهٔ موفقانهٔ آثار قدیمهٔ هندی به‌عربی تعلق دارد.

معروفترین اثری که بیرونی از سانسکریت به‌عربی ترجمه کرده «برهی سنکهیته»ی برهمیر محسوب می‌شود. همزمان بیرونی کتاب «سمکهیسوتره» که در اصل و شرح مخلوقات بحث می‌کند، رسالهٔ «پتنجلی» را که در خصوص نجات روح انسان از مجموع علایق جسمانی ایجاد شده است، از زبان سانسکریت به‌عربی ترجمه نموده است.

در فهرست اثرهای بیرونی که پس از ۵ سال تألیف «ماللهند» از جانب خود او مرتّب شده بود (فهرست ۱۱۳ تصنیف خود را بیرونی سال ۱۰۳۵ م ضمن فهرست

کتابهای امام محمّد زَکریای رازی آورده است)، همچنین آثار و ترجمه‌های زیادی ذکر شده‌اند که در اساس مواد هندی تألیف شده بودند و برابر این، به‌حیث سرچشمه‌های اساسی به‌تحریر درآمدن «ماللهند» خدمت نموده‌اند. «جوامع‌الموجود لخواطر الهنود فی حساب التنجیم» (نسخهٔ عربی «برهمسیدّهنتهه»ی برهمگوپتا)، «زیج‌الارکنده» (این اثر نسخهٔ بهترین ترجمهٔ عربی «کهندکهدیکه»ی برهمگوپتا به‌شمار می‌رود)، «خیال الکسوفین عند الهند» (دربارهٔ تصوّرات هندوان دربارهٔ گرفتن آفتاب)، «تذکره فی الحساب والعدد بارقام السند و الهند» (رساله دربارهٔ حساب و عدد رقمدار سند و هند)، «دربارهٔ روش تعلیم حساب در هندوان»، ترجمهٔ «کپیره» از جملهٔ همین‌گونه آثار است که با تألیف آنها بیرونی می‌خواست آشنایی بیشتر با میراث علمی و ارزشهای معنوی همدیگر به‌دست آید. در همین روش بیرونی به‌ترجمهٔ آثار زیرین دست یافت که اکثر آنها در «ماللهند» ذکر گردیده‌اند:

> «سنکهیه»ی کپیله؛ «پتنجلی»، «پولیسسیدّهنته» و «برهمسیدّهنته»ی برهمگوپتا؛ «بریهتسمهیته» و «لگهوجتکم» ورخمیهیره. از آن جمله، وقتی که بیرونی به‌تألیف «ماللهند» مشغول بود، در کنار نگارش این اثر او یک اثر اقلیدس و «المجسطی» بطلیموس قلوزی را به‌سانسکریت ترجمه می‌کرد که از خدمتهای شایستهٔ بیرونی در سمت معرّفی آثار دیگر به‌زبان سانسکریت خبر می‌دهد. (۱۱، ۱۵۰)

از این لحاظ، ابوریحان بیرونی را می‌توان یک عالم ترجمان نیز به‌شمار آورد که با از سانسکریت به‌عربی و از عربی به‌سانسکریت ترجمه نمودن یک سلسله اثرهای نادر در مستحکم شدن روابط مدنی هنود و مسلمانان سهم ارزنده گذاشته است. از ترجمهٔ موفّقانهٔ آثار قدیمهٔ هندی به‌عربی تخمین زدن ممکن است که بیرونی هم زبان گفتگویی و هم زبان سانسکریت را خوب آموخته بود. امّا چنان که یادآور شدیم، از این آثار اکثراً به‌ما نرسیده‌اند و بنا به‌تأکید محقّقان از مجموع این کتب تنها ۲ تا محفوظ مانده است که یکی از آنها ترجمهٔ «پتنجلی» به‌زبان عربی است.

همین طریق، بیرونی به‌کشف فرهنگ و تمدّن هندوان ۱۳ سال حیات خویش را مصروف نمود و به‌خوبی به‌آموزش زبان قدیمه دست یافت که بیرون از حدود انتشار اسلام قرار داشت. با صاحب شدن به‌چنین موفّقیّت در چنین دوره بیرونی جهت

شناسانیدن میراث فکری و ادبی و دینی هندوان به‌مسلمانان، ترجمهٔ اثرهای مدنیت قدیمهٔ این زبان، همچنین به‌کار گرفتن مواد آثار باستانی این سرزمین، خاصه در رشتهٔ ریاضیات و نجوم موفق شد.

تحریر و ترجمهٔ آثار علمی و ادبی هندوها به‌زبان فارسی در دورهٔ محمّد فیروزشاه تغلقی (۷۵۲–۷۹۰ هـ/۱۳۵۱–۱۳۸۸ م) نیز جایگاهی ویژه داشت. محمّد فیروزشاه تغلقی هنگام تسخیر شهر نگرکات از کتابخانهٔ این شهر بیش از یک هزار و سیصد نسخه کتابهای به‌زبان سانسکریت تألیف شده را به‌غنیمت برده، دستور داد که این کتابها به‌زبان فارسی ترجمه شوند. با فرمان او سال ۱۳۸۸ م از جانب عبدالعزیز شمس اثر دانشمند هند وراهیمه تحت عنوان «ترجمهٔ براهی» از سانسکریت به‌فارسی برگردان شد. کتاب «دلایل فیروزشاهی» را نیز مولانا عزّالدّین خالد به‌فارسی به‌رشتهٔ نظم کشید. (۶، ۱۸) مولانا داوود سال ۱۳۷۰ م داستان عشقی ـ رمانتیکی «چندبن» را به‌زبان هندی نوشت که به‌زبان شیوای فارسی ترجمه شد.

کار ترجمهٔ آثار علمی و ادبی از زبانهای دیگر مخصوصاً از سانسکریت به‌فارسی در سرزمین کشمیر نیز هنوز در زمان سلطنت سلطان زین‌العابدین (۱۴۲۰–۱۴۷۰ م) با توسعهٔ تمام به‌راه افتاده بود. در همان دوره توسّط ۲۱ نمایندهٔ علم و ادب فارسی و عربی و ۱۰ نفر علمای سانسکریت که اعضای «دارالترجمه» متعلّق به«دارالعلوم» کشمیر بودند، کوششهای زیاد و نظرسی به‌ظهور رسید. با فرمان سلطان زین‌العابدین از جانب ملّا احمد کشمیری آثار زیادی به‌فارسی برگردان شد. اثرهای برجستهٔ مدنیت قدیم هندوها ـ «مهابهاراتا»، «راجترنگین» (دریای شاهان) کلهنه، «کتهسریتسگره» (اقیانوس حکایات) سامدیوه، ترجمهٔ شستره‌ها و وداها در این شمار بوده و شهادت می‌دهد که چنین کارهایی که اکبر در مناسبت با ترجمه شروع نموده بود، در کشمیر هنوز در نیمهٔ اوّل عصر ۱۵ جریان پذیرفته بود. و، بی‌شک، معرّفی میراث فکری و ادبی و دینی هندوان به‌مسلمانان برای ایجاد تفاهم متقابل بین آنها تأثیر مثبی رسانید.

امّا اکبر به‌این مسئله توجّه زیاد داشت و این کار در دورهٔ امپراتوری او به‌حدّی رواج یافت که به‌دستور او دهها آثار قدیم هندوها، چنان که کتب مختلف، مانند فلسفه، ریاضی و غیره به‌زبان فارسی به‌رشتهٔ تحریر کشیده شدند. می‌توان گفت، سرزمین هند

از آغاز سلطنت اسلامی تا آن زمان هیچ وقت بهتر از این دوره از عهدهٔ این کار بیرون نیامده است.

اکبر به‌اکثر دانشمندان دربار خود دستور داد که شاهکارهای ادبیّات زبانهای مختلف، از قبیل سانسکریت، عربی، ترکی و حتّی لاتینی را به‌فارسی ترجمه کنند. باید گفت که اکبر به‌ترجمهٔ آثار سانسکریت به‌زبان فارسی بیشتر توجّه داشت. و، البتّه، سبب به‌فارسی ترجمه و یا تدوین شدن آثار سانسکریت اوّلاً بزرگداشت و احترام نسبت زبان فارسی دانسته می‌شد. ثانیاً، اکبر پادشاه خود به‌فرهنگ و ادب باستانی هند دلبستگی خاص داشت که این امر نیز در رواج مکتب ترجمه بی‌تأثیر نبود.

از طرف دیگر، اکبر با مقصد به‌نظم آوردن دولت پریشان، متّحد و متمرکز نمودن تمام قلمرو جغرافی هندوستان آنروزه که از ولایتهای مستقل و نیم‌مستقل عبارت بود، ایجاد مملکتی که در آن اعتماد مردم به‌یکدیگر و صلح و صفا بین قومها و خلقیت‌های گوناگون مذهب آن حکمفرما باشد، در حیات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی اصلاحات پیشقدمی را برای زمان خود گذرانید. اکبر دریافت که تضادّ اعتقاد میان هندوان و مسلمانان به‌ضدیتهای زیاد سیاسی مساعدت می‌نماید و از بین بردن این تضادّها ارکان دولت او را استوار خواهد ساخت. او همچنین درک نمود که هندوها و پیروان دیگر مذاهب همان وقت درست و با اعتماد خدمت خواهند نمود که رسم و رسوم و عنعنه (سنّت)های دینی ایشان احترام کرده شود. او در این راه تمام وسیله‌ها را به‌کار می‌گرفت. در رابطه با همین عمل بود که او نقشهٔ موافقت میان دین و مذاهب گوناگون را کشیده، دینی را به‌نام «دینِ الٰهی» بنیاد نهاد، تا بتواند پیروان مذهبهای مختلف را زیر یک بیرق گرد آورد. اساس آن را تعلیمات اسلام تشکیل داده، اصول آن از مذاهب مختلف اقتباس و تلفیق شده و از حکمت و اندرز همهٔ دینها بهره‌ور بود. اکبر در سال ۱۵۸۲ م روش و آیین جدید خود را اعلام نمود و آن را روش «صلح کلّ» نامید که غایهٔ اصلی آن تفاهم، آشتی قوم و نژادهای گوناگون و برابری آنها، احترام یکدیگر، خویشتن‌داری و بردباری عمومی بود. (۵، ۴–۱۲؛ ۸، ۵–۲۱۴؛ ۱۳، ۶–۳۵؛ ۱۴، ۸–۸۷؛ ۲۳، ۲۳۵)

هرچند آیین جدید اکبر توفیقی پیدا نکرد، امّا مقصود اصلی‌اش که همان وحدت سیاسی هند بود، تا حدّ زیادی حاصل شده بود. در نتیجهٔ این اقدامات وی توانست علاقه و صمیمیّت و جان‌نثاری ملّت هند را به‌خود جلب سازد. در ارتباط به‌این نکته مولر ا. نوشته است:

> "خدمت بزرگ اکبر در آن است که آیین اختراع نمودهٔ او کوششی است نه تنها در تازه و آماده نمودن راه برابرحقوقی هندوان و مسلمانان، بلکه برای تمام انسانیت می‌باشد". (۱۶، ۴۴۵)

یکی از وسیله‌های ایجاد پیوند معنوی و مستحکم نمودن روابط فرهنگی هندوان و مسلمانان آشنایی بیشتر با میراث علمی و ارزشهای معنوی همدیگر و با ذوق و سلیقهٔ ملّی و اجتماعی خود مطابق ساختن آنها بود. از این لحاظ، اکبر پادشاه برای ایجاد پیوند معنوی بین هندوان و مسلمانان، آشنایی بیشتر با ارزشهای معنوی همدیگر که بی‌نهایت مهم بود، به‌نشر و ترجمهٔ آثار سانسکریت به‌فارسی نسبت به‌دیگر زبانها متمایل بود. ذبیح الله صفا سبب اصلی در عهد اکبر به‌فارسی ترجمه شدن عدّه‌ای از آثار مهم سانسکریت را همچون راه ایجاد هم‌اندیشی هندوان و مسلمانان دانسته نوشته است:

> "در عهد پادشاهی جلال‌الدّین اکبر که از روشندلان روزگار بود و می‌خواست بین رعایای هند و مسلمان خود تقاربی از راه شناخت فرهنگی به‌وجود آورد، عدّه‌ای از آثار مهم هندوان که زبان رسمی هند در آن روزگار بود، ترجمه گردید". (۲۲، ۱۵۴۵)

اکبر برای عملی نمودن این اقدام نیک ـ وسعت دادن و پرمایه ساختن دامن تحریر و ترجمه بعضی تدبیرهای ثمره‌بخش اندیشید. از جملهٔ آن تدبیرها تأسیس کرده شدن «مکتبخانه» (دارالترجمه) بود (نک:۳، ۳۴۴) که در آن بزرگ‌ترین اشخاص علمی و ادبی آن دوره، مانند شیخ مبارک، فیضی فیاضی، ابوالفضل علاّمی، عبدالقادر بدایونی، عبدالرّحیم خانِ‌خانان، میر فتح الله شیرازی، محمّدسلطان تهانیسری، مولانا شاه‌محمّد، نقیب‌خان، حاجی ابراهیم سرهندی و... گرد آمده، به‌منظور اجرای دستور اکبر آغاز به‌کار نمودند و در مدّت کوتاه آثار گرانبهای زبانهای مذکور را به‌فارسی ترجمه نمودند. جهت بلند برداشتن سطح زباندانی مترجمان فارسی‌زبان پندیتها و برهمنانی که زبان

سانسکریت را به‌درجهٔ اعلی می‌دانستند، به‌مانند مدهو سودن، نرینا شرما، هری جیسور، دمادر بهتّه، رمتیره، پرمیندره و... از گوشه و کنار مملکت به‌دربار دعوت شدند.

همین طریق، با خواهش اکبر دانشمندان بزرگ دربار او و در یکجایگی با پندیتها و برهمنان که به‌دربار دعوت شده بودند، به‌نشر و ترجمهٔ علوم و ادبیّات سانسکریت به‌فارسی همّت گماشتند و در نتیجه کتابهای زیاد دینی و فلسفی و علمی و ادبی هندوان («مهابهاراتا»، «راماین»، «پنچتنتره»، «بهگودگیته»، «لیلوت»، «بهگوتپورنه»، «راجترینگین»، «نل دمینت»، «اتهروودا»، «کتهسریتسگره»، «سینگهاسن بتّیس» و... از سانسکریت در نظم و نثر به‌فارسی برگردانیده شدند. یکی از خصوصیت‌های عهد اکبر این بود که معیار اساسی بازسنجی ارزش اثر، از آن جمله کار ترجمه و تحریر نیز زاویه صلح کلّ به‌شمار می‌رفت. اساساً آن آثاری برای تحریر و ترجمه انتخاب می‌شدند که به‌روحیه و مرام صلح کلّ هماهنگی داشته، جوابگوی نیازهای زمان باشند.

دامنهٔ تحریر و ترجمهٔ اثرهای علمی و ادبی هند باستان به‌زبان فارسی در این دوره چنان توسعه پیدا کرد که یک رکن اساسی و مستقل ادبیّات فارسی‌زبان این سرزمین را تشکیل نمود.

در سال ۹۹۰ ه/۱۵۸۲ م به‌ترجمهٔ یکی از حماسه‌های بزرگ هند باستانی «مهابهاراتا» («قصّهٔ اولاد بهارتهای بزرگ») دستور دادن اکبر اقدام نخستینی بود که در این راه صادر شد. ترجمهٔ این حماسهٔ سانسکریت که مشتمل بر ۱۰۰ هزار بیت بوده، شامل وقایع جنگ بزرگ میان دو دسته از یک خانوادهٔ سلطنتی قدیم هندوان ـ کوروها و پندوها برای تصرّف سلطنت است.

در سالهای ۹۹۵–۹۹۰ ه/۱۵۸۷–۱۵۸۲ م توسّط عبدالقادر بدایونی، ابن عبداللّطیف حسینی معروف به«نقیب خان»، ابوالفضل، فیضی دکنی، ملّا شیری، دیف برهمن و حاجی محمّد سلطان تهانیسری ضمن مشاوره با پندیتها و برهمنان بزرگ صورت گرفت. بنا به‌معلومات «منتخب‌التّواریخ» اکبر خود مطلب عبارت را به‌نقیب خان بیان می‌کرد و او به‌فارسی نقل می‌نمود. بعد ملّا عبدالقادر بدایونی و ملّا شیری و غیره را طلبیده، به‌هر کدام قسمتی از آن را واگذار نمود. و در این میانه ترجمهٔ دو قسمت از آن به‌عهدهٔ فیضی واگذاشته شد.

اثر مذکور که مقدّمهٔ آن به‌قلم ابوالفضل علّامی تعلّق داشته، به‌نام «رزمنامه» موسوم شد، سالهای ۱۹۰۰–۱۸۹۷ م در لکهنو در پنج مجلّد منتشر گردید. بنا به‌اخبار فهرست‌نگاران گوناگون جهان، چون و.اون‌اف، عبدالمقتدر، چ.ریا، ایتی و دیگران نسخه‌های قلمی «رزمنامه» در کتابخانه‌های جمعیت آسیایی بنگاله (۲۸، ۶–۱۶۹۵)، بوهر (۲۹، ۱۰از–۱۰۵)، موزهٔ بریتانیا (۳۴، ۸–۵۷)، بادلین (۴۰، ۱از۰۶–۱۴)، ایندیا آفیس (۳۰، ۴۷–۱۹۲۸)، دانشگاه داکا (نک: ۹، ۱۹۸)، کتابخانهٔ ملّی پاریس (۳۵، ۱۸) و... نگاه داشته می‌شوند.

در سال ۹۹۲ ه/۱۵۸۵ م اکبر همچنین عبدالقادر بدایونی را مأمور کرد که دوّمین منظومهٔ بزرگ حماسی سانسکریت ـ «رامایِن» را به‌فارسی ترجمه نماید. (۳، ۳۲۰–۳۲۱) «رامایِن» یکی از مهم‌ترین منابع تاریخ هند قبل از اسلام به‌شمار می‌رود و تاریخ انکشاف مناسبت‌های جمعیّتی و فرهنگی این کشور را تجسّم می‌کند. مصنّف آن دانشمند و متفکّر بزرگ ولمیک در آن به‌شرح فتوحات و شجاعت و قهرمانی‌های پادشاه افسانوی پرداخته است که به‌مقابل شاه رکشسها (دیوان آدمخور) رونهٔ جادوگر مبارزه برده، زوجهٔ خود ـ سیتای صاحبِ جمال را از بند اسارت او آزاد می‌کند. آن تقریباً در عصر ۴ قبل از م. در هندوستان شرقی آفریده شده است، متنش تا به‌ما رسیده در عصر ۲ مرتّب گردیده، شامل ۲۴ هزار بیت است و از ۷ کتاب عبارت می‌باشد.

عبدالقادر بدایونی با کمک نقیب خان و حاجی سلطان تهانیسری در مدّت چهار سال «رامایِن» را به‌فارسی درآورد که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ عمومی لاهور (۲، ز۰) و کتابخانه‌های ایندیا آفیس (۳۰، ۱۹۶از) موزهٔ بریتانیا (۳۴، ۵۵) و... موجود است. باید گفت که شاید در هیچ زبان دیگر دنیا «رامایِن» مثل زبان فارسی به‌این فراوانی ترجمه نشده باشد. از دورهٔ اکبر سر کرده تا به‌امروز بیش از سی ترجمهٔ فارسی این حماسهٔ بزرگ به‌نظم و نثر معلوم بوده («رامایِن»، «رام و سیتا»، «نرگسستان»، «رمو آشومیده»، «وظیفهٔ فیض»، «بحرالنجات»، «بهاراجدهیا»، «رامایِن منظوم» و...)، یکی از بهترین ترجمه‌های این اثر «رام و سیتا»ی سعدالله مسیحای پانی‌پتی پذیرفته شده است که در زمان حکمرانی جهانگیر پادشاه (۱۰۳۷–۱۰۱۴ ه/۱۶۲۷–۱۶۰۵ م) صورت گرفته است و نسخه‌های خطّی آن امروز در کتابخانه‌های گوناگون جهان محفوظ است. از آن جمله،

تصویر نسخه‌های سالهای ۱۷۷۳ و ۱۷۹۲ م کتابت شده در فهرست ریو و ایته با نام «رام و سیتا» آورده شده است. دو نسخهٔ خطّی «راماین» مسیحای پانی‌پتی در کتابخانهٔ دانشگاه اسلامی علیگر به‌نام مولانا آزاد نیز موجود است. (۳۲، ۱۵۰–۱۵۱) امّا باید گفت که نخستین و کاملترین ترجمه‌های «راماین» ترجمهٔ بدایونی به‌شمار می‌آید.

همچنین، در زمینهٔ توسعهٔ کار تحریر و ترجمه بسیاری از سنّت‌های تازه ظهور کرد. مهمترین آنها تاریخ‌نویسی فارسی محلّی می‌باشد که بر اثر ترجمهٔ فارسی آثار تاریخی ادبیّات سانسکریت، مانند «راج ترنگینی»، «سینگهاسن بتّیسی» و نظیر آنها به‌وجود آمد. «راج‌ترنگینی» (دریای شاهان) که شامل تاریخ چهارهزارسالهٔ سرزمین کشمیر بوده، سال ۱۱۴۸ م. از جانب پندیت کلهن کشمیری به‌رشتهٔ نظم کشیده شده است (۱، ۷۶)، بار اوّل به‌حکم سلطان کشمیر ـ زین‌العابدین (۱۴۷۲–۱۴۲۲ م) به‌وسیلهٔ ملک‌الشّعرای دربار او ـ ملّا احمد کشمیری به‌فارسی برگردانده شده بود که، متأسّفانه، ترجمهٔ مذکور از بین رفته است. (۱۸، ۷–۷۶) کلهن در این داستان تاریخی خود که دائرةالمعارف مردم کشمیر محسوب می‌شود، آغاز تمدّن مترقّی این سرزمین را به‌هزارهٔ سوم پیش از میلاد منسوب دانسته است. ترجمهٔ دوّم «راج‌ترنگینی» سال ۹۹۸ ه/۱۵۹۰ م به‌دستور جلال‌الدّین محمّد اکبر پادشاه توسّط شاه محمّد شاه‌آبادی زیر عنوان «تاریخِ کشمیر» صورت گرفت. (نک: ۳۵، ز۵۲؛ ۹، ۱۹۷) نسخه‌های خطّی آن در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا (۳۴، ۲۹۶)، جمعیّت آسیایی بنگاله (۲۸، ۱۶۹۸) و ایندیا آفیس (۳۰، ۵۰۸) محفوظ می‌باشند. ترجمهٔ مذکور را در سال ۹۹۹ ه/۱۵۹۱ م یکی از فضلای دیگر دورهٔ اکبری عبدالقادر بدایونی پس از تجدید نظر تهذیب و تلخیص نموده است (۳۵، ۱۹؛ ۳، ج ۲، ز۷۴) که نسخه‌های این ترجمه نیز در کتابخانه‌های مشهور جهان نگهداری می‌شوند. (نک: ۲۸، ۱۶۹۸؛ ۳۴، ۲۹۶ I)

به‌قلم عبدالقادر بدایونی ترجمهٔ فارسی اثر دیگر سانسکریت ـ «سینگهاسن بتّیسی» موسوم به«نامهٔ خردافزا» نیز متعلّق است که با فرمان اکبر در سال ۷۵–۱۵۷۴ م به‌عمل آمده، سال ۹۵–۱۵۹۴ م دوبارهٔ تحریر شده است. (۳، ۴–۱۸۳، ۲۵۷) توسّط مترجمان مختلف هفت مرتبه به‌زبان فارسی ترجمه شدن این اثر که در شرح مبارزهٔ یکی از

راجه‌های هند باستان ـ بکرماجیت نقل می‌کند، دلیل آن است که آن مورد توجّه مخصوص اهل ادب و مشتاقان ادبیّات فارسی‌زبان قرارگرفته است. (۳۵، ۲۰)

ترجمهٔ کتاب «کتهاسریت‌ساگر» به‌نام «بحرالاسمار» (۱۵۹۴ م) نیز به‌دست عبدالقادر بدایونی جریان گرفته است. (۳۵، ۲۰)

«عیّار دانش» شیخ ابوالفضل علاّمی (۱۰۱۱–۹۵۸ ه/۱۶۰۲–۱۵۵۱ م) که یک نوع روایت نسبتاً مختصر و اصلاح شدهٔ «انوار سهیلی» مولانا حسین واعظ کاشفی (م: ۱۵۰۴–۱۵۰۵) و دو باب اوّل «کلیله و دمنه»ی ابوالمعالی (عصر ۱۲، «باب ابتدای «کلیله و دمنه» و «باب برزویه طبیب») می‌باشد، در سال ۱۵۸۸ با فرمان جلال‌الدّین محمّد اکبر که به‌شنیدن حکایتهای آن علاقهٔ زیاد ظاهر می‌ساخت، به‌قلم آمده. شرق‌شناس معروف تاجیک ا. علی‌مردان‌اف که در اساس قدیم‌ترین نسخهٔ دستنویس تاکنون در جهان معلوم «عیار دانش» که سال ۱۵۹۲م. در پیشاور (پاکستان) کتابت شده است و مقایسه و مقابلهٔ سه نسخهٔ دیگر دستنویس و چاپ سنگی در اتّحاد شوروی سابق موجود بودهٔ اثر، متن مکمّل و صحیح به‌نسخهٔ اصلی نزدیک آن را به‌چاپ حاضر نموده است، در این مورد نوشته است:

> "ابوالفضل در وقت از نو کار کردن «انوار سهیلی» سپارش و توصیه‌های اکبر را به‌اعتبار گرفته، ساخت استخوان‌بندی، موضوع، مضمون، ترتیب پی هم آمدن بابها و سوژهٔ حکایتهای اثر را نگاه می‌دارد و دقّتش را اساساً، به‌تازه نمودن متن اثر از آیات و احادیث، عبارت‌ها و تعبیرهای مشکل‌فهم سیرشمار عربی، استعاره‌های پیچیده و مبهم فارسی (تاجیکی)، رمزهای و اشاره‌های دشوارفهم عالمانه، تشبیه‌های پوشیده، لغتهای دشوارفهم، کوتاه و کم کردن سخن‌پردازیهای طولانی، پارچه‌های نهایت زیاد شعری، تفصیل‌های رنگین مفصّل و به‌زبان عامّه‌فهم و واضح (به‌قول دانشمند عصر ۱۶ مصطفٰی‌خالق‌داد عبّاسی ـ به‌زبان «ترک‌فهمانه») بیان نمودن مطلب آن روانه می‌سازد". (۶، ۱۰–۹)

«عیّار دانش» که از ۱۶ باب و خاتمه عبارت می‌باشد، هنوز هنگام در قید حیات بودن ابوالفضل علّامی در ردیف مشهورترین اثرهای آن دورهٔ هندوستان قرارگرفته، از جانب خطّاطان چیره‌دست بارها کتابت شده است و اگر چندی در دوره‌های منبعده

بارها تحریر و ترجمه شدن اثر مذکور باعث به‌وجود آمدن روایتهای نو آن گردید، «عیّار دانش» تا به‌امروز موقع و قیمت ادبی‌اش را نگاه داشته آمده است. اثر مذکور در کانپور (۱۸۷۹ م)، لکهنو (۱۸۹۲ م) و کراچ (۱۹۳۴ م) از چاپ برآمده است. نسخه‌های خطّی آن امروز در گنجینهٔ دستخطهای شرقی آ.ع. جمهوری تاجیکستان به‌نام ع. میرزایف (تحت رقم ۱۳۲۵ و ۱۸۱۰)، مجموع دستنویس‌های شرقی جمهوری ازبکستان (تحت رقم ۲۸۸۱)، کتابخانهٔ انیویرسیتیت بمبئی به‌نام شیخ عبدالقادر سرفراز (نک: ۳۵، ۳۵)، جمعیّت آسیاشناسی بنگاله (۲۸، ۳–۲۹۲)، ایندیا آفیس (۳۰، ۸–۷۶۷)، موزهٔ بریتانیا (۳۴، ۷–۷۵۶)، کتابخانهٔ ملّا فیروز واقع در بمبئی (نک: ۳۵، ۳۵)، کتابخانهٔ بادلین (۳۱، ۴۰–۴۳۸)، کتابخانهٔ انیویرسیتیت کمبریج (نک: ۳۵، ۳۵) و... محفوظ است.

داستان مشهور «نل دمینت» از داستانهای کهن هند می‌باشد که ملک‌الشّعرای دربار اکبر، ابوالفیض فیضی در سال ۱۰۰۳ ه/۱۵۹۴ م در ظرف چهار ماه آن را به‌نام «نل و دمن» (۴۰۰۰ بیت) به‌فارسی به‌نظم درآورده است. فیضی این مثنوی را از نظر اکبر پادشاه گذرانید و به‌عطیات شاهانه برخوردار گردید. چون قصّه‌اش مربوط به‌هند بود و مورد دلبستگی خاص اکبر پادشاه بود، نقیب خان مخصوصاً مأمور شد که آن را برای شاه بخواند.

سیّد حسام‌الدّین راشدی در این مورد نوشته است:

> "ملّا عبدالقادر بدایونی هرجا ذکری از فیضی می‌آید، عادتاً نیش می‌زند و آزار می‌رساند، لیکن در اینجا (نسبت «نل و دمن» –ظ.غ.) مجبور شده تعریف کند و می‌گوید: ـ والحق مثنویی است که در این سیصد سال مثل آن بعد از امیر خسرو شاید در هند کسی دیگر نگفته باشد". (۱۹، ۹۴)

چاپ لیتوگرافی آن سال ۱۸۳۱ م در کلکتّه با تصحیح مولوی تمیزالدّین ارزانی نشر شد. همچنین اثر مذکور بارها در لکهنو (س ۱۸۴۶ م، ۱۸۴۷ م، ۱۸۵۷ م، ۱۸۷۷ م)، کانپور (س ۱۸۵۳ م، ۱۸۷۳ م، ۱۹۳۰ م)، کلکتّه (۱۸۳۱ م) و شاهجهان‌آباد (س ۱۸۵۳ م) به‌طبع رسیده است. بهترین نسخه‌های خطّی «نل دمن» فیضی در ذخیرهٔ شیفتهٔ دانشگاه اسلامی علیگره، ذخیرهٔ حبیب‌گنج منسوبند. (نک: ۳۵، ۱۴۳)

همچنین از جانب ابوالفیض فیضی اثر «لیلوت» بهاسکر اچاریه در فنّ حساب از سانسکریت به‌فارسی ترجمه شد. این کتاب سال ۱۸۲۷ م در کلکتّه به‌طبع رسیده است. ترجمهٔ اردو این اثر نیز در سال ۱۸۵۴ م منظور نظر خوانندگان گردیده است.

ترجمهٔ فارسی منظوم «اتهروویده» نیز به‌قلم ابوالفیض فیضی منسوب است. شبلی نعمانی در تکیه به‌معلومات عبدالقادر بدایونی خبر می‌دهد که در سال ۹۸۳ هـ/بهون نام برهمنی از دکن که به‌اسلام روی آورده بود، به‌دربار حاضر شد. اکبر امر نمود که با کمک بهون کتاب «اتهروودا» را ترجمه نماید. این کار اوّل به‌عبدالقادر بدایونی سپرده شده بود، به‌این معنی که بهون مطلب را می‌فهماند و او به‌فارسی نقل می‌کرده است. امّا از بس که عبارت او مغلق و پیچیده بود، بدایونی عذر آورد و اکبر به‌جای او فیضی و پس به‌جای فیضی ابراهیم سرهندی را به‌این کار مأمور نموده است. (۳، ۲۱۲؛ ۲۷، ۳، ۵۶) امّا این ترجمه بارها در مطبعه‌های الله‌آباد، بنارس، کانپور و جی‌پور (س ۱۸۹۵ م، ۱۹۰۱ م، ۱۹۰۵ م، ۱۹۰۸ م) به‌نام فیضی به‌چاپ رسیده است.

همچنین در این دوره باز چند اثرهای علمی و ادبی هندوان از سانسکریت به‌زبان فارسی برگردانیده شدند. رساله‌ای در علم فیل‌شناسی به‌فارسی توسّط ملّا شیری ترجمه شد. «تجک»، «هریونشه»، «یاگوسیشتهه»، «پنچکیینه» و... نیز از کتب سانسکریت می‌باشند که در نتیجهٔ توجّه اکبر پادشاه به‌زبان فارسی ترجمه شده‌اند. (۱، ج ۱، ۷۷)

آن‌طور که می‌بینیم، در انجام کار تحریر و ترجمه و جهت بلند برداشتن سطح زباندانی مترجمان فارسی‌زبان از پندیتها و برهمنان کمک گرفته می‌شد. دانشمندان هند از گوشه و کنار مملکت به‌دربار دعوت شده، به‌کار ترجمه می‌پرداختند.

باید گفت که در عهد جلال‌الدّین محمّد اکبر روابط فرهنگی بین هندوان و مسلمانان به‌اوج کمالات خود رسید که چنین وضع را می‌توان یک نوع وحدت روحانی نامید. در این دوره در برابر تکامل کار تحریر و ترجمهٔ آثار سانسکریتی زبان ادبیّات هند باستان به‌فارسی، بسیار هندوان به‌زبان فارسی و مسلمانان به‌زبان هندی اثرهای علمی و ادبی ایجاد نمودند. در «منتخب‌التّواریخ»، «طبقات اکبری»، «توزک جهانگیری»، «نشترِ عشق»، «تذکرهٔ خوشنویسان» و... میرزا مناهر توسنی نام شاعر هندوی عهد اکبری ذکر شده است که نه تنها به‌زبان فارسی روان شعر می‌گفت، بلکه خوشنویس

ماهر نیز بوده است. و یا می‌توان کریشنا داس نام هندوی را نام‌بُرد که به‌دستور اکبر پادشاه فرهنگ فارسی و سانسکریت را تألیف نموده است که امروز در فراهم آوردن کارهای ترجمهٔ آن زمان بعضی اطّلاعات سودمند را فراهم خواهد کرد. (۴، ۳–۵۱)

اکبر به‌اکثر دانشمندان دربار خود همچنین دستور داد که شاهکاریهای ادبیّات عربی، ترکی و حتّی لاتینی را نیز به‌فارسی ترجمه کنند.

از کتب عربی که در نتیجهٔ توجّه اکبر پادشاه به‌فارسی انتقال یافت، یکی «معجم‌البلدان» یاقوت حموی می‌باشد که ترجمهٔ آن با همّت ۱۲ نفر از دانشمندان عصر، به‌مانند عبدالقادر بدایونی، ملّا احمد تتّوی، قاسم بیک و شیخ منوّر در سال ۹۹۹ ه/۱۵۹۱ م انجام پذیرفت. (۱، ج ۱، ۷۶)

با دستور اکبر از عربی به‌فارسی ترجمه نمودن «حیات‌الحیوان» به‌ذمّهٔ ابوالفضل علّامی واگذاشته شد. بنا به‌معلومات عبدالقادر بدایونی ترجمهٔ اثر مذکور از جانب شیخ مبارک ناگوری و فیضی در سال ۹۸۳ ه/۱۵۷۵ م انجام یافت. (۳، ۲۰۴)

«جامع‌التّواریخ» رشیدالدّین فضل‌الله نیز توسّط عبدالقادر بدایونی از عربی تلخیص و به‌فارسی ترجمه گردید. (۱۵۸۵)

مقصود علی تبریزی ترجمهٔ فارسی «تاریخ‌الحکما» شمس‌الدّین محمّد شهرزوری را به‌نام «نزهة‌الارواح» انجام داد.

در زمان اکبر بعضی کتابها دربارهٔ دین مسیحیّت نیز تهیه و تدوین یافتند. یکی از آنها کتاب «انجیل» می‌باشد که شیخ ابوالفضل به‌ترجمهٔ آن مأموریّت یافت. مولانا عبدالسّتار ابن قاسم لاهوری «مرآت‌القدس» را در شرح زندگانی عیسٰی مسیح به‌فارسی برگردانید.

در زمان حکمرانی اکبر پادشاه «واقعات بابری» ظهیرالدّین محمّد بابر سه مرتبه از زبان ترکی چغتایی به‌فارسی ترجمه شد. بهترین آنها ترجمهٔ عبدالرّحیم خانِ‌خانان دانسته شد که سال ۹۹۸ ه/۹۰–۱۵۸۹ م «واقعاتِ بابری» را با دستور اکبر از زبانِ ترکی چغتایی به‌فارسی برگردان نموده بود که با نام «بابرنامه» مشهور است. پس از او وفایی خوافی، میرزا پاینده حسین غزنوی، محمّدقلی حصاری نیز هر یک بخشی از آن را ترجمه کردند. ترجمهٔ خان خانان سال ۱۸۹۰ م در بمبئی به‌چاپ رسیده و به‌چندین

زبان دیگر هم ترجمه شده است. (نک: ۳۲، ۸۷؛ ۳۰، ۱۸–۲۱۶؛ ۳۴، ۲۴۴ه–۲۴۵ب؛ ۳۱، ۸۳–۱۸۰؛ ۲۸، ۱۱۳؛ ۱۵، ۲۸)

همین طریق، از بررسی وضع کلّی رواج ترجمه در عهد اکبر برمی‌آید که با توجّه خاصهٔ وی به‌زبان و ادبیّات قدیمهٔ هندی در این دوره آثار فراوانی از زبان سانسکریت به‌فارسی ترجمه شده، بدین‌وسیله فرهنگ و تمدّن قدیمهٔ هندی را به‌زبان فارسی معرّفی و نشر نمود. از نظر دیگر در این دوره بسیار هندوان موفق شدند که به‌زبان فارسی و مسلمانان به‌زبان هندی اثرهای علمی و ادبی ایجاد نمایند.

پی نوشت

۱. ابوالفضل علاّمی. آیین اکبری. کلکتّه، ۱۸۷۷ م.
۲. عبّاسی، منظور احسن. فهرست مخطوطات فارسیه (کتابخانهٔ عمومی لاهور). لاهور، ۱۹۶۶ م.
۳. عبدالقادر بدایونی. منتخب‌التّواریخ. ج ۲. کلکتّه، ۱۸۶۸ م.
۴. عبدالله، سعید. ادبیّات فارسی در میان هندوان، ترجمهٔ محمّد اسلم خان. تهران، ۱۳۷۱ ه ش. ص ۲۸۲.
۵. امریزدان علی مردانم: «عبادت‌خانه» و «مکتب‌خانه» و مقام آن در روند به‌هم تأثیر رسانی و آمیزش فرهنگ خلق‌های هند. (نیمه دوم عصر ۱۵ و آغاز ۱۶) اخبار آکادمی علوم جمهوری تاجیکستان. بخش علوم خاورشناسی، تاریخ و فیلولوژی. ۱۹۹۲ م. شمارهٔ ۴. (۲۸)، ۱۰–۹. (به‌زبان روسی)
۶. علی‌مرداناف ا. سرسخن. ابوالفضل علاّمی. عیار دانش (متن علمی و انتقادی و تحقیقات)، تهیه‌گر متن و مؤلّف تحقیقات امریزدان علی‌مرداناف. دوشنبه: دانش، ۱۹۸۸ م. ص ۱۲–۹.
۷. علی‌مرداناف امریزدان. ضیاءالدّین نخشبی و «طوطی‌نامهٔ» او. دوشنبه: دانش، ۱۹۸۰ م. ص ۲۱۸.
۸. آنتانوا ک.ا. بانگرد لوین کوتوسکی گ.گ. تاریخ هند. مسکو اندیشه. ۱۹۷۳ م. ص ۵۵۸. (به‌زبان روسی)
۹. اصغر، آفتاب. تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان. لاهور، ۱ز۶۴. ص ۵۵۸.
۱۰. بابر، ظهیرالدّین محمّد. بابرنامه/ ترجمهٔ عبدالرّحیم خانِ‌خانان. بمبئی، ۱ز ۰۸ ه.
۱۱. بیرونی ابوریحان. آثار منتخب. ج ۲. ص ۷۲۷. (به‌زبان روسی)

۱۲. ولی‌خواجه‌یف ب. ظهیرالدّین محمّد بابر و ادبیّات تاجیک، مسئله‌های فیلولوژی و رابطۀ ادبی. سمرقند، ۱۹۷۷ م. س ۱۱–۵.
۱۳. گوردن پولونسکی ل.ر. فاصله مسلمانی در اندیشه‌های جمعیّتی هند و پاکستان. (تنقید ملّت‌گرایی اسلامی)، مسکو، ۱۹۶۳ م، ۳۲۶. (به‌زبان روسی)
۱۴. قناعت‌اف مؤمن. انعکاس صلح کلّ و دین الٰهی در آثار فیضی، هندوستان و پاکستان (بعضی مسئله‌های تاریخ و فیلولوژی). دوشنبه: دانش، ۱۹۸۷ م، س ۱۱۲–۸۶.
۱۵. معانی، احمد گلچین. کاروان هند. مشهد، ۱۳۶۹ هـ ش. ج ۱، ۸۲۲.
۱۶. مولر ا. تاریخ اسلام از تأسیس تا زمان امروز. سنکت پتربرگ، ۱۸۹۶ م، ج ۳. ص ۴۴۸. (به‌زبان روسی)
۱۷. نظام‌الدّین هروی. طبقات اکبری. در سه مجلّد. کلکتّه، ۱۹۱۲ م.
۱۸. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. تذکرۀ شعرای کشمیر. ج ۱. کراچی، ۱۹۶۷ م.
۱۹. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. احوال و آثار ملک‌الشّعرا ابوالفیض فیضی. کراچی، بدون سال نشر.
۲۰. سیّد محمود حسن قیصر امروهوی. فهرست مخطوطات ذخیرۀ شیفته. علیگر (مولانا آزاد لیبریری دانشگاه اسلامی علیگره). علیگره، ۱۹۸۲ م.
۲۱. صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیّات در ایران، چاپ هفتم. تهران، ۱۳۷۳ هـ ش. ج ۵، بخش ۱، ۶۳۵.
۲۲. صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیّات در ایران، چاپ هفتم. تهران، ۱۳۷۳ م، ج ۵، بخش۳.
۲۳. سنخه ن.ک. بانرجی ا. تاریخ هند. ترجمه از انگلسی از ستیپاناوال. مسکو، ۱۹۵۴ م. ص ۴۴۰. (به‌زبان روسی)
۲۴. سلطان محمّد فخری ابن محمّد امیری هروی. روضة‌السّلاطین، تصحیح و تحشیۀ سیّد حسام‌الدّین راشدی. حیدرآباد، ۱۹۶۸ م.
۲۵. هندوشاه، محمّد قاسم استرآبادی. تاریخ فرشته. ج ۱. بمبئی، ۱۲۴۷ هـ. ص ۳۷۶.
۲۶. شیخ علی خان هاشمی سندیلوی. مخزن‌الغرایب، به‌اهتمام محمّد باقر. لاهور، ۱۹۶۸ م.
۲۷. شبلی نعمانی. شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیّات ایران، ترجمۀ سیّد محمّدتقی فخر داعی گیلانی. تهران، ۱۳۶۸ هـ ش. ج ۳. ص ۲۰۴.

28. Ivanov W. Concise descriptive catalogue of the Persian Manuskripts in the Curzon Collection of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1924. p.934.
29. Muqtadir, Maulavi Abdul. Catalogue Raisonne of the Buhar Library, Vol. Persian Mss., Calcutta, 1921.

30. Ethe H. Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office. Vol. I., Oxford, 1903.
31. Ethe H. Catalogue of Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Mss. in the Bodleian Library. Oxford, 1889. Part I.
32. Rizvi A.A. Catalogue of Persian Manuscripts in the Maulana Azad Library Aligarh Muslim University, Aligarh, 1969. Vol. I. p.222.
33. Razvi M.H. and Qaisar M.H. Catalogue of Manuscripts in the Maulana Azad Library Aligarh Muslim University, Habibganj Collection (Persian). Aligarh, 1981. Vol. I, Part I. p.328.
34. Rieu Charles. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. London, 1879. Vol. I. p.432.
35. Marshall D.N. Mughals in India. A Bio-Bibliographical Survey of Manuscripts., London and New York, 1985. p.634.

ابوالفیض فیضی فیّاضی و سبکِ هندی

نام شیخ ابوالفیض ابن مبارک متخلّص به‌فیضی فیاضی (۱۰۰۴–۹۵۴ ه/۱۵۹۵–۱۵۴۷ م) در ردیف مشهورترین صاحب‌نظران و متفکّران زبردست عصر ۱۶ قرار دارد که با آثار گرانبهای خود در رواج و رونق علم و ادبیّات فارسی‌زبان هند، فرهنگ و هنر، تبلیغ دوستی و هم‌فکری قوم و نژادهای هندوستان، خاصةً ایجاد پیوند معنوی بین هندوان و مسلمانان، آشنایی بیشتر با ارزشهای معنوی همدیگر سهم ارزنده گذاشته است. او سیاستمدار، نویسنده و شاعر معروف فارسی‌گوی دربارِ جلال‌الدّین محمّد اکبر (۱۰۱۴–۹۶۳ ه/۱۶۰۵–۱۵۵۶ م) بود که پس از وفات غزالی مشهدی (م: ۹۸۰ ه/۱۵۷۲ م) به‌عنوان «ملک‌الشعرا» دربار اکبر سرفراز گشته است. (۹۹۶ ه/۱۵۸۷ م)

تقریباً همهٔ تذکره‌نگاران و مؤلّفان سرچشمه‌های ادبی و تاریخی هنر شاعر و شیوهٔ بیان فیضی را مورد ستایش قرار داده‌اند. مؤلّفان «آیین اکبری»، «طبقات اکبری»، «خلاصة‌الاشعار»، «هفت اقلیم»، «عرفات‌العاشقین»، «مآثرِ رحیمی»، «آتشکده»، «صحفِ ابراهیم»، «ریاض‌الشعرا»، «مرآت‌العالم»، «میخانه»، «ذخیرة‌الخوانین»، «مآثرالامرا»، «مجمع‌النفایس»، «سروِ آزاد»، «مجمع‌الخوّاص»، «تذکرهٔ شعرای کشمیر» و... نبوغ فیضی را در شعر و هنرهای دیگر ستوده، شاهکارهای عظیم ادبی و فرهنگی از خود به‌یادگار گذاشتن او را تأکید نموده‌اند. از جمله، خواجه نظام‌الدّین در «طبقات اکبری» عظمت فیضی را در مقام یک شاعر اعتراف نموده، او را همچون «یگانهٔ عصر»، «از علمای کبار و مشایخ بزرگوار»، «در مکارم اخلاق و انبساط طبع بی‌همتا»، «در شعر سرآمد شعرای وقت»، «در انشا منفرد و یگانه» به‌قلم آورده است. (۹، ۴۸۶–۴۸۸)

دیگر نویسندهٔ همزمان وی امین احمد رازی در «هفت اقلیم» در خصوص طبع بلند و ابیات نفیس و دلپسند ابوالفیض فیضی فیاضی ستایش خود را چنین ابراز داشته است:

"... در فهم و دقّت و جامعیت علوم و لطف شعر و حسن مقال ادیم‌المثل است و در حدّت طبع و کثرت فهم و دقّت خیال مشرّف بر مرتبهٔ کمال..." (۴، ۴-۱۱۵۳)

تقی اوحدی که «عرفات‌العاشقین» را چند سال پس از وفات فیضی نوشته است، در تألیف آثار گرانمایه مهارت فوق‌العاده نشان دادن فیضی را تأکید نموده، او را «سلطان‌العلما و الفضلا»، «شهریار اقلیم سخن»، «استادالکلام»، «گوهر رموز دقایق» و «جوهر عروض حقایق» نام‌بُرده است.

حتّی عبدالقادر بدایونی که دشمن و بدبین تمام خاندان مبارک، از آن جمله دو پسر او ــ فیضی و ابوالفضل بوده، ایشان را سبب اساسی از دین اسلام «منحرف» شدن اکبر می‌دانست، در برابر تلخترین نقدها در «منتخب‌التّواریخ» از اظهار چند کلمات حسنه در بارهٔ هنر فیضی صرف نظر نکرده چنین گفته است:

"در فنون جزئیه از شعر و معمّا و عروض و قافیه و تاریخ و لغت و طبّ و انشا عدیل در روزگار نداشت". (۱، ۲۹۹)

ادبیّات‌شناسان در سلاست سخن و متانت و استحکام شعری فیضی را پس از امیر خسرو دهلوی بزرگترین شاعر فارسی گوی هند دانسته‌اند. شبلی نعمانی نیز نبوغ فیضی را در شعر و هنرهای دیگر ستوده است. او فیضی را در ردیف همان شعرای فارسی‌گوی هند می‌داند که پژوهشگران نیز آنها را در هنر شاعری استاد خوانده‌اند. شبلی نعمانی می‌نویسد:

"در مدّت مدید ششصد سال، هندوستان دو شخص پدید آورده که خود اهل زبان، یعنی گویندگان ایران هم ناچار شده آنها را تصدیق و قبول نمایند و آن دو یکی خسرو و دیگری فیضی است". (۱۱، ۱۲۶)

ذبیح الله صفا، ستایش خود را نسبت به‌فیضی و شعر وی ابراز داشته، او را «از شاعران و ادیبان بزرگ هند» و «از سرآمدان سخن پارسی در آن سرزمین» خوانده است. (۶، ۸۳۹)

عظمت فیضی در میان شعرای بزرگ و معروف عهد تیموریان هند از آن نیز مسلّم است که صائب تبریزی، ظهوری ترشیزی و دیگران نظر خود را در حق فیضی و

توانایی شعر او ابراز نموده‌اند. ملّا شکوهی همدانی در یک رباعی راجع به‌کمال و مهارت سخنوری فیضی در قیاس به‌سبک و شیوهٔ شاعرانهٔ عرفی شیرازی چنین نوشته است:

فیضی آمد جام سخن کامل زد عرفی ز پی شعله در این محفل زد
آن آب سخن فزود، این داد نمک آن ناخن تیز کرد، این بر دل زد

صائب تبریزی، فیضی را با صفت شیرین‌کلامی در سخن وصف نموده، به‌غزلی از او جوابیهٔ تحسین‌آمیز سروده است:

این آن غزل که فیضی شیرین‌کلام گفت:
"در دیده‌ام خلیده و در دل نشسته‌ای". (۱۱، ۱۶۴)

ملک‌الشّعرا بهار در مثنوی «به‌یاد هند» مقام فیضی را در محفلهای شاعرانهٔ دربار اکبر چنین مقرّر کرده است:

بزم اکبر شد ز فیضی کامیاب دکن از بوالفضل و فیضی یافت آب

خود فیضی راجع به‌ازلیت استعداد شاعری و لطف خداداده بودن آن نیز نظرهایی دارد که نکته‌ای از آن این‌گونه شرح یافته است:

این قصر سخن یافت عمارت از من دریافت ز احباب اشارت از من
هر نکته که می‌ریخت ز نوک قلمم معنی ز خدا بود، عبارت از من
(۱۱، ۵۴)

این مطلب در مورد دیگر با شیوه‌ای دگرگونه معنی‌گذاری شده، شاعر سخن خود را منشأ گرفته از پیش طاق عرش می‌داند که همان معنی استعداد فطری داشتن را بیان می‌سازد:

آویختند اگر ز در کعبه نظم غیر آویختم حدیث خود از پیش طاق عرش

شاعر بارها به‌تازگی سبک سخن خود اشارت فرموده است. از جمله، در بیتی از مثنوی «نل و دمن» این نکته چنین توضیح یافته:

طرز دگران وداع کردم طرزی ز خود اختراع کردم
(۸، ۱۲۳)

واقعاً هم، فیضی فیاضی از زمرهٔ شعرای صاحب‌نام سبک هندی محسوب می‌شود که در سلک دیگر صاحب‌نظران و سخنوران این شیوهٔ پربار ادبی با آفریدن آثار گرانمایه

و سرودن اشعار پرمعنی مقام ارزنده‌ای یافته است. فیضی فیاضی همچون شاعر صاحب‌ذوق و صاحب‌هنر در آن روزگار محبوبیت تمام یافته بود. رسمی قلندر در قصیده‌ای در مدح عبدالرّحیم خان‌خانان در حق او چنین نوشته:

ز فیض نام تو، فیضی، گرفت چون خسرو

بـه‌تیـغ هنـدی اقلـیم صـعبه را یکـسر

(۲، ۹–۲۰۸)

بررسی ویژگی‌های اشعار فیضی فیاضی آشکار می‌سازد که او در قطار دیگر سخنوران عهد خویش برای رونق سبک هندی خدمتهای شایسته‌ای را به‌سامان رسانیده است. حرمان آیتی این دورهٔ ادبیّات فارسی را «بهار هندی شعر فارسی» نامیده است که بی‌شک، در این راستا خدمت این شاعر صاحبنام نیز کم نبوده است. نکتهٔ مذکور در اکثر اشعار او جلوهٔ روشنی دریافته است. از جمله، شیوهٔ ترکیب‌سازی و عبارت‌آرایی او در زمینهٔ اصولهای واژه‌گزینی شاعران سبک هندی جریان گرفته است. مطلب مذکور را ما پیوسته از مطالعهٔ نمونه‌های اشعار وی احساس می‌نماییم. از جمله، جایی فرموده:

درای غنچه صدا مـی‌دهـد بـه‌بانـگ بلنـد

که کاروان چمن، در کمینگه تلـف اسـت

(۵، ۱۱۵)

در این بیت وجود عبارت‌های «درای غنچه»، «صدا دادن درای غنچه»، «کاروان چمن»، «کمینگه تلف» از زمرهٔ همین‌گونه عبارت‌هایی محسوب می‌شوند که با شیوهٔ سبک هندی ساخته شده، از نزاکت و لطافت شاعرانه‌ای برخوردار می‌باشند. همزمان، یادآوری به‌مورد است که عبارتِ «صدا دادن غنچه» در وسعت خود یک نوع حس‌آمیزی را گنجایش داده است که از وصل احساسی بوییدن و شنیدن به‌جلوه آمده است. این نکته هم اشارت بر آن دارد که فیضی در کاربندی خصوصیّت‌های مهم سبک هندی نیز شاعری چیره‌دست می‌باشد.

ساختمان ترکیب‌های اضافی شاعرانه که در سبک هندی جایگاه مخصوص دارند، در شعر فیضی نیز فراوان به‌کار رفته، از نفوذ هنر شاعری او پیام می‌رساند. برای اثبات این نظر چند نمونه‌ای از این‌گونه عبارات ذکر خواهیم نمود که در غزلیّات فیضی به‌کار رفته‌اند.

شاهراه محبّت:

ز شــاهراه محبّــت نــشان چــه مــی‌پرســی
اگر قدم نهی از صدق رهنمون کم نیــست
(۵، ۱۱۵)

همزمان در این بیت با شیوهٔ دیگر ساختمان ترکیبها که در زبان‌شناسی همچون عبارت‌های ریخته نام‌بُرده می‌شوند و شاعران سبک هندی در کاربندی آنها مهارت تمام ظاهر کرده‌اند، در صورت «نشان از شاهراه محبّت پرسیدن»، «از روی صدق قدم نهادن» به‌مشاهده می‌رسد که این امر نیز به‌نفوذ هنر شاعری فیضی در کاربندی این خصوصیّت سبک هندی اشارت می‌کند.

در بیت زیرین، عبارت‌های «مسافران طریقت»، «جدا شدن»، «دوربین بودن»، «چشم به‌منزل افتادن» به‌کار رفته‌اند که از چنین خصوصیّت هنری ساختمان ترکیبهای شاعرانه برخوردار می‌باشند:

مسافران طریقت! ز من جـدا مـشوید   که دوربینم و چشمم به‌منزل افتادست
(۵، ۱۱۵)

در بیت دیگر، در بطن عبارت «در دل بودن و از دل غافل بودن» نوعی پارادکس به‌چشم می‌رسد که این مطلب هم توجّه شاعر را به‌خصوصیّت مزبور سبک هندی نشان می‌دهد:

جان من! این همه نادانی چیست   در دلــم باشـــی و از دل غافــل
(۵، ۱۱۷)

در بیت دیگری از این شاعر ما به‌عبارت «زهر در گلو خوشگوار آمدن» نوعی پارادکس زیبای شاعرانه است که کلام شاعر را نزاکتی جالب عطا کرده است:

ز دوری تو چنان زندگانی‌ام تلخ است   که زهر در گلویم خوشگوار مـی‌آیـد
(۵، ۱۲۲)

عبارت «پیمانه به‌سنگ زدن» که معنی بی‌صبری و در طریق عشق از دست دادن تحمل را دارد، در این بیت شاعر با نزاکتی شاعرانه به‌کار رفته است:

گر نیستی از بحر شکیب دل عاشق   بر سنگ زدی بحر چه پیمانهٔ مـا را
(۵، ۱۱۹)

برای این نوعِ عبارت‌سازی چند نمونهٔ دیگر ذکر می‌گردد که همگی به‌هنر شاعری فیضی و مهارت تمام او در ترسیم خصوصیّت‌های سبک هندی اشارت می‌کنند:

دل به‌طرز ادا بستن:

فیـضی زبـان مبنـد کـه در بزمگـاه عـشق
احبـاب دل بـه‌طـرز ادای تـو بـسته‌انـد
(۵، ۱۲۱)

یادآور باید شد که در این بیت عبارت «زبان بستن» معادل «لب فرو بستن»، «خاموش نشستن» می‌باشد که با یک شیوهٔ جالب و تازه‌کاری در اشعار شاعر مورد استفاده قرارگرفته است. نمونه‌های دیگر را مرور می‌کنیم:

سجّادهٔ حرم به‌می ناب شستن:

بر مستی‌ام مگیر که بس پاکدامنان سجّادهٔ حرم به‌می ناب شـسته‌انـد
(۵، ۱۲۱)

کاربندی هنرمندانهٔ صنایع بدیعی در شعر فیضی عامل مؤثّر تقویت سبک نگارش او گردیده است. در اشعار شاعر ما به‌جلوهٔ مجموع صنعت‌های معنوی و لفظی، از جمله، تشبیه و استعاره، توصیف و صفت چینی، تضاد و مقابله و امثال این دچار می‌آییم که همگی نفوذ ارزشهای هنری کلام شاعر را افاده می‌کنند.از جمله، در بیت زیر استفاده صنعت تضاد در بطن عبارت «شاه آمده، درویش رفتن» به‌مشاهده می‌رسد:

فیضی چه حکمت است که در بزمگاه تـو
پیوسـته شـاه آمـده، درویـش رفتـه‌ایـم
(۵، ۱۱۷)

کلمه‌سازی مرکّب همچون خصوصیّت برجستهٔ سبک هندی در شعر فیضی جایگاه خاصه‌ای یافته است. در اکثر ابیات شاعر این کلمات از خصوصیّت‌های برجستهٔ هنری فیض گرفته‌اند که به‌مقام شاعر در نصرت‌بخشی این ویژگی سبکِ هندی اشارت می‌کنند. از جمله، در بیت زیر کلمهٔ «گم کرده‌راهان» حتّی از سه ترکیبِ عبارت می‌باشد که جلوهٔ چنین خصوصیّت را ما تنها در اشعار شاعران سبک هندی به‌مشاهده می‌گیریم:

مسلمانان! دل و دینم به‌دنبال خدا گم شـد
مگر لطف خدا آرد، به‌ره گمکرده‌راهـان را
(۵، ۱۱۹)

در بیت زیرین، کلمهٔ «نخلبند» با شیوهٔ ساختمان کلمه‌های مرکّب در سبک هندی به‌ظهور رسیده است:

گل گل شکفته‌اند حریفان نخلبند   گلدستهٔ سخن ز برای تو بسته‌اند
(۵، ۱۲۱)

عبارت «گلدستهٔ سخن برای تو بستن» هم از نزاکت شاعرانه برخوردار بوده، در وسعت آن جایگزینی حرف «سین» یک نوع آهنگناکی شیوا ایجاد نموده است.

در بیت زیر، واژه‌های «آبله‌پا»، «مصلحت‌اندیش» همچون کلمهٔ مرکّب به‌کار رفته، به‌شکلهای مختلف واژه سازی مرکّب در سبک هندی اشارت می‌کنند:

راهی که شوق آبله‌پا گـام مـی‌زنـد   همراه صبر مصلحت‌اندیش رفته‌ایم
(۵، ۱۲۳)

اصلاً واژهٔ «آبله‌پا» در اشعار دیگر شاعران سبک هندی نیز جایگاهی مخصوص دارد. مخصوصاً، در شعر بیدل دهلوی بسامد زیاد این کلمه به‌مشاهده می‌رسد. در بیت مذکور فیضی همچنین ترکیب شاعرانهٔ «آبله را گام زدن شوق» به‌معنی با اذیت و زحمت قدم برداشتن شوق به‌کار برده است که به‌هنر شاعری فیضی در استفادهٔ اصولهای عبارت‌آرایی اشارت می‌کند. همزمان، یادآور می‌شویم که در این ترکیب عمل انسانی به‌حالت روانی انسان شوق نسبت داده شده است که کاربندی ماهرانهٔ صنعت تشخیص را با اصول شاعران سبک هندی افاده می‌کند. مسلّم است که در اشعار شاعران سبک هندی بیشتر عملهای انسانی و یا عناصر واقعی به‌حالتهای روانی و یا عواطف انسانی منسوب دانسته شده، بدین حالت به‌آنها صورت واقعی یا مشخّص داده می‌شود، تا معرفت خواننده آسانتر گردد. مثلاً، در بیت زیرین عبارت‌های «شاهراه عشق» و «از شاهراه عشق به‌دولت رسیدن» این شیوه به‌ظهور رسیده، تقویت پیدا کردن این خصوصیّت سبک هندی را بازگو کرده‌اند:

ما از وفا به‌دولت سرمد رسـیده‌ایـم   وز شاهراه عشق به‌مقصد رسیده‌ایـم
(۵، ۱۲۳)

چنین عبارت‌ها در وسط اشعار فیضی فراوان به‌کار رفته‌اند و با آوردن چند نمونهٔ دیگر از آنها که اشارت به‌هنر شاعری و تازه‌کاریهای شاعر در این رشته دارند، اکتفا می‌ورزیم:

محرابگاه نور:

بیا که روی به‌محرابگاه نـور نهـیم   بنای کعبهٔ دیگر ز سنگ طور نهیم
(۵، ۱۲۳)

عنقای همت:

عنقای همتیم که از دامگاه خـاک   بر بام تا رواق زبرجد رسـیده‌ایـم
(۵، ۱۲۴)

کامیاب عافیت:

به‌هر که می‌نگرم، کامیـاب عافیـت اسـت
ترا که گفته که بـا درد عـشق خـو کـردی
(۵، ۱۲۴)

در عبارت «سرنامه به‌نام من بدنام نوشتند» که در بیت زیرین آمده است، واژهٔ «نام» نوعی تجنیس زیباست که به‌کلام شاعر لطافتی عطا نموده است. همچنان در این عبارت، آهنگناکی به‌مثل بیت بالا در حرف «نون» و «میم» ایجاد شده است:

هر نامه که شد نامزد اهل ملامت   سرنامه به‌نـام مـن بـدنام نوشـتند
(۵، ۱۲۱)

طوری معلوم می‌شود، در این بیت شاعر در ۵ مورد واژهٔ «نام» را استفاده برده است که در ترکیب ۵ کلمه معنی‌های دگرگونه پیدا کرده و لطف سخن شاعر را بالا برده است. در ترکیب کلمهٔ «نامه» معنی مکتوب، خط، در بطن واژهٔ «نامزد» به‌معنی شخص برای کاری پیشنهادشده، در ترکیب «سرنامه»، به‌معنی آغاز نامه، «نام» معنی اسم، «بدنام» شخص ملامتزده استفاده شده است. چنین طرز کاربندی کلمات را در سبک هندی بازی با کلمات یا لفظتراشی نیز می‌گویند که از عمده‌ترین خصوصیّت‌های این سبک ادبی نیز اعتراف گردیده است.

از لحاظ موضوع و مندرجه نیز اشعار فیضی مختلف مضمون بوده، در اندیشه‌های او غایه‌های «صلح کلّ» و افکار عرفانی نفوذ تمام یافته است. توجّه فیضی به‌مسئلهٔ «صلح کلّ» بی‌حکمت نیست، زیرا او یکی از مقرّبان دربار جلال‌الدّین محمّد اکبر پادشاه محسوب می‌گردد که در جهان اندیشهٔ عرفانی و اسلامی همچون بنیادگذار مکتب «صلح کلّ» اعتراف گردیده است. از سبب آن که این جنبهٔ اشعار شاعر در مقالهٔ دانشمند تاجیک م.قناعت مورد تحقیق مفصّل قرار گرفته است، ما به‌مسئلهٔ مذکور کمتر توجّه ظاهر نموده، اساساً دید و نظرهای شاعر را به‌این موضوع ضمن بررسی اندیشه‌های عارفانهٔ شاعر بیان خواهیم داشت.

در قسمتی از اشعار عارفانهٔ فیضی پیروی از اندیشه‌های عرفانی حافظ و دیگر سخنوران معروف ادبیّات فارس و تاجیک به‌مشاهده می‌رسد و حتّی استقبالیه‌ها به‌سروده‌های این شاعر لسان‌الغیب به‌قلم آورده است. از جمله، در میان کلام فیضی غزلی موجود است بدین وزن و قافیه:

دیده بستند به‌صد پردهٔ حیرت و آنگه   رخصت دیدن آیینهٔ ذاتم دادند
خطری گر به‌ره عشق بگویند، مترس   که هلاهل بنمودند و نباتم دادند
(۵، ۱۲۲)

از محتوای غزل هویداست که آن مضمون برجستهٔ عرفانی را کسب کرده است و این نکته هم بی‌حکمت نیست که آن در استقبال از وزن قافیهٔ غزل معروف عرفانی حافظ که در شمار غزلهای به‌اصطلاح عرشی او شامل است، سروده شده و مطلعش این است:

دوش، وقت سحر از غصّه نجاتم دادند
وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
(۳، ۱۰۸)

در بیت زیرین، مضمون بیت فیضی از شعر حافظ منشأ گرفته است:

حرفی‌ست، حرف عشق که هرچند بر زبان
تکرار می‌کنیم مکرّر نمی‌شود
(۵، ۱۱۸)

مطالعهٔ بیت حافظ این نکته را روشن می‌سازد که معنی سخن فیضی به‌کلّی از این مطلب لسان‌الغیب سرچشمه گرفته است:

یک قصّه بیش نیست غم عشق و این عجب
کز هر زبان که می‌شنوم، نامکرّر است
(۳، ۲۷)

ابیات زیرین شاعر، در استقبال از یک غزل کمال خجندی سروده شده‌است:

نیست در انجمن ما خبر از دور فلک
گردش چرخ همین گردش جام است اینجا
ای که سرچشمهٔ حیوان طلبی از ظلمت
گل و صد خضر به‌یک جرعه تمام است اینجا
ای که از بادیهٔ عشق خبر می‌پرسی
گام بردار که کونین دو گام است اینجا
(۵، ۱۱۸)

غزل کمال خجندی، چنین آغاز می‌شود و در میان ابیات فیضی و کمال از نظر معنی نیز قرابتی احساس می‌گردد:

این چه مجلس، چه بهشت، این چه مقام است اینجا
عمر باقی، رخ ساقی، لب جام است اینجا
دولتی، کز همه بگذشت، از این در نگذشت
شادیی، کز همه بگریخت، حرام است اینجا...
(۷، ۷)

بازتاب اندیشه‌های عارفانهٔ فیضی که البتّه منشأ در شعر شعرای پیشین دارد، جلوه‌های رنگارنگ و جالب توجّهی را ایجاد کرده‌اند. در اکثر غزلهای عارفانهٔ شاعر ما به‌مضمون‌های شعر عرفانی فارسی با تابشهای مخصوص دچار می‌آییم. از جمله، بحث فلسفهٔ وحدت وجودی که در شعر فیضی، پیش از همه، به‌علّت تأثیر غایه‌های «صلح کلّ» نفوذ یافته است، با هر رنگ و تابشی به‌جلوه آمده است. مثلاً، جایی مقام وحدت در افکار عرفانی شاعر آنجاست که دم زدن و قدم گذاشتن آن جا ناممکن و حتّی حرام است:

من به‌راهی می‌روم، کان جا قدم نامحرم است
از مقامی حرف می‌گویم که دم نامحرم است
(۵، ۱۱۶)

یا جای دیگر تأکید می‌کند که چون انسان در ره عشق به‌مقام اتّصال یا وصل معشوق برسد، نزدیک و دور و وصال و فراق عین همدیگر می‌گردند:

نزدیک و دور در ره عاشق برابر است
ای بی‌خبر! فراق کدام است و وصال چیست؟
(۵، ۱۱۶)

وقتی مرد عارف در طریقت عشق به‌جایگاهی به‌عنوان وحدت وجود می‌رسد و اتّصال به‌حق پیدا می‌کند، دیگر همه مرز و ارکان تعلّق، چون دین و عقل و حتّی من از میان می‌روند و چیزی جز او باقی نخواهد ماند:

کجا عقل و کجا دین و کجا من   من دیوانه را اینها مگویید
(۵، ۱۱۶)

همین طریق، در اشعار فیضی فیاضی هم از دیدگاه سبک و روش و طرز بیان و هم از دیدگاه محتوا تازگی و جذّابیت‌هایی به‌مشاهده می‌رسند که همگی به‌مقام هنری و اندیشه‌های پربار شاعر اشارت دارند. تحقیق و بررسی بیشتر اشعار شاعر امکان می‌دهد که زیادتر به‌درونمایه شعر و اندیشه‌های فیضی وارد گردیده، هنر شاعری، سرچشمهٔ اندیشه‌های عرفانی و نظرات عارفانهٔ شاعر را بیشتر بشناسیم، تا مقام او در ادبیّات فارسی‌زبان هند معرّفی کرده شود.

پی نوشت

۱. عبدالقادر بدایونی. منتخب‌التّواریخ. ج ۲. کلکتّه، ۱۸۶۸ م.
۲. احمد، ادریس. ابوالفیض فیضی فیاضی، مجلّهٔ تحقیقات فارسی (از انتشارات بخش فارس دانشگاه دهلی).۱۹۹۰ م. س ۲۰۹–۱۹۹.
۳. حافظ، شمس‌الدّین محمّد شیرازی. کلیّات، مقابله و تصحیح محمّدصدّیق کامل. تهران، ۲۰۰۱ م. ص ۳۵۶.
۴. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. تذکرهٔ شعرای کشمیر. ج ۳. کراچ، ۱۹۶۸ م. س ۱۵۷۷–۱۰۴۵.

۵. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. احوال و آثار ملک‌الشّعرا ابوالفیض فیضی. کراچی، بدون سال نشر، ص ۱۴۹.
۶. صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیّات در ایران، چاپ هفتم. تهران، ۱۳۷۳ ه‍ ش. ج ۵، بخش ۲. ۶۳۵–۱۴۲۰.
۷. کمال خجندی. دیوان، عبارت از ۲ جلد، به‌کوشش شریفجان حسین‌زاده، نظیره قهّاراوا، سعدالله اسدالله‌اف. ج ۱. دوشنبه، ۱۹۸۳ م. ص ۵۵۹.
۸. محسن ذاکرالحسینی. مثنوی «نل و دمن» (تقریظ به«نل و دمن» فیضی دکنی، به‌کوشش سیّد علی آل داوود. تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران، ۱۳۸۲ ه‍ ش، ص ۲۵۶)، نامهٔ فرهنگستان.۱۳۸۴ ه‍ ش، شمارهٔ اوّل. ص ۵–۱۲۲.
۹. نظام‌الدّین هروی. طبقات اکبری. در سه مجلّد. کلکتّه، ۱۹۱۲ م.
۱۰. نعمانی، شبلی. شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیّات ایران، ترجمهٔ سیّد محمّدتقی فخر داعی گیلانی. تهران، ۱۳۶۸ ه‍ ش. ج ۲.
۱۱. نعمانی، شبلی. شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیّات ایران، ترجمهٔ سیّد محمّدتقی فخر داعی گیلانی. تهران، ۱۳۶۸ ه‍ ش. ج ۳، ص ۲۰۴.

شوکت بخارایی در تذکره‌های خطّی هند و ماوراءالنّهر

شوکت بخارایی از زمره سخنوان بی‌نظیر ادبیّات فارسی محسوب می‌شود که با هنر والا و اشعار دلچسب در ردیف پیشگامان سبک هندی برشماریده می‌شود. بنا به‌اخبار سرچشمه‌ها نام اصلی او محمّد اسحاق بوده، «شوکت» تخلّص شاعری‌اش می‌باشد. سال تولد شوکت دقیق معلوم نیست. در سرچشمه‌ها از این خصوص اشارتی هم نرفته است. در این مورد می‌توان به‌اندیشه مؤلّفان پیشگفتار منتخب اشعار شوکت بخارایی مسمّی به«نور عصر» که سال ۱۹۸٦ م در دوشنبه انتشار یافته است اظهار هم رأیی نمود. آنها برمبنای اخبار مأخذها که تاریخ وفات شاعر را در سالهای ۱۱۰۷ ه/۱٦۹۵ م و یا ۱۱۱۱ ه/۱٦۹۹ م ذکر کرده‌اند و اینچنین معلومات ترجمه حال اشعار خود او که از بسیاری عمر دیدن و خمیده پشت گشتنش شکایت می‌کند تاریخ به‌دنیا آمدن وی را در سال‌های بیستم عصر ۱۷ معیّن کرده‌اند.

روزگار شوکت به‌آخر عصر ۱۱ و آغاز عصر ۱۲ هجری زمان کشورداری سلالهٔ اشترخانیان در ماوراءالنّهر و صفویان در ایران و خاندان شاملوها در خراسان راست می‌آید.

پدر شوکت از زمرهٔ هنرمندان بخارا بوده صرافی را اختیار کرده بود. توجّه زیاد او به‌علم و ادبیّات امکان داد که در تربیت فرزندش اهمیّت جدی ظاهر نموده برای فراگیری دانش فراوان مساعدت نماید.

شوکت از پدر کسب صرافی را نیز آموخت و پس از وفات او چندی به‌این کسب اشتغال ورزید. ولی مدّتی نگذشته شوکت ترک وطن و یار و دیار کرد. تذکره‌نگاران و محقّقان مهاجرت شوکت را بر دو وجه دانسته‌اند. مؤلّفان *خزانهٔ عامره* (۱۳، ۲–۲۸۱) *نتائج‌الافکار* (۱۱، ۳۸۷) و *مأثرالکرام* (۱۲، ۱۲۰) علّت اصلی رخت هجرت به‌مشهد مقدّس کشیدن شوکت را به‌ماجرای او با ازبکان مربوط دانسته‌اند.

از آن جمله میر غلام علی آزاد بلگرامی چنین نگاشته:

”روزی دو سوار ازبک پیش دوکان او (شوکت) به‌یکدیگر رسیده استادند و به‌حرف زدن مشغول شدند. اسبان بساط او را پامال کرده از هم پاشیدند. شوکت حرف ناخوشی به‌زبان آورد. ناانصافان به‌دشنام و تازیانه اذیّت رسانیدند. شوکت به‌شور آمد و همان ساعت دل از وطن برداشته راه خراسان برگرفت“. (۱۳، ۲-۲۸۱)

ذبیح الله صفا نیز «گرفتار آزار و تاراج ازبکان» گردیدن شوکت را دلیل «زاد و بوم رها کردن» شاعر دانسته، علاوه بر این افزوده است که او به‌سال ۱۰۸۸ ه (۱٦۷۸ م) در امتداد راه مسافرت خویش به‌هرات رسید. (۵، ۱۳۳٤)

امّا ملیحای سمرقندی که از معاصران شوکت است، علّت هجرت او را از وطن در گرایش به‌طرز سخن نو دانسته است. چون بیشتر شاعران زمانش که توجّه به‌سبک و اسلوب کهن و سنّت شعر وی داشته‌اند، اسلوب سخن‌گویی او را «تازه‌گویان» همچون طرز ناآشنا و ناپسند معرّفی می‌ساخته‌اند. سخن و طرز سخن گستری شوکت نیز در محیط ادبی بخارا پسند نیامد. این بود که ملیحا دچار سرزنش همصحبتان و تشنیع و تهمت‌های حسودان گردید. شوکت را در تازه خیال‌های او دانسته چنین نوشته:

”از این وجه نزدیکان صحبتش دم انکار و تشنیع‌ها می‌کردند که اشعار شوکت عراقی را دزدیده تا در بخارا بود هیچ کس قبول سخن او نمی‌کرد، به‌خصوص میرشریف نسیم...“ (۷. و. ۱۷٦. ب)

محتوای اشعار شاعر نیز ظاهر می‌سازد که علّت هجرتش پیش از همه مقبول نیفتادن طرز سخن گستری او در حوزه ادبی فرارود (ماوراءالنّهر) است. جایی او می‌فرماید:

بیگانه کرده است مرا از دیار خویش   تا کشته‌ام به‌معنی بیگانه آشنا
داغ مرا سواد وطن مشک سوده است   یا رب کسی مباد به‌این داغ مبتلا

همین طریق شوکت به‌هرات رسید و در آنجا خدمت بیک‌لر بیگی صفی قلی خان شاملو را اختیار نمود. توجّه صفی قلی خان موجب آن گردید که مدّتی در این دیار با آرامش آسوده‌حالی به‌سر ببرد. ولی تبع نازک پسند و آزاداندیش شاعر امکان داد که

او مدّت مدیدی در هرات ماند. او راه مشهد را پیش گرفت. در این باب شوکت بخارایی فرموده است:

بال و پربستهٔ صیاد نخواهم گردید	من که از باغ به‌بال و بر افغان رفتم
منم آن گوهر جیب صدف بینایی	که ز غلتانی خود از کف عمّان رفتم
مورم و تا نکند منّت چرخم پامال	پر برآوردم و از دست سلیمان رفتم
چون منی را نگذارند ز کف اهل کرم	نقد همّت شدم از دست کریمان رفتم...
باد خاکم به‌سر آتش به‌دل و آب به‌چشم	که ز طوف در سلطان خراسان رفتم

شوکت در خراسان با میرزا سعدالدّین محمّد ـ وزیر این سرزمین ـ ملاقات نمود. میرزا سعدالدّین شاعر را از زمرهٔ مقرّبان درگاه خویش می‌گرداند. محبّت او به‌شوکت تا اندازی بالا می‌گردد که شاعر را به‌فرزندی قبول می‌نماید.

زندگی شوکت در این محیط سازگار ادبی امکان می‌دهد که مهارت و سخن گستری وی صیقل یافته شهرت پیدا نماید.

شوکت در قصیده‌های به‌میرزا سعدالدّین بخشیده‌اش مشهور گشتن خویش را به‌شرافت دستگیری این شخص دانسته برایش ارج می‌گذاشت. این است که در قصائد خویش کفته:

ستارهٔ فلک اقتدار سعدالدّین	که سعد اکبر از او کرد استفادهٔ نور
بیاض شعر و سواد خط ترا نازم	که به‌ز شام هرات است صبح نیشاپور

بنا به‌معلومات حسین قلی خان عظیم‌آبادی تخلّص شوکت را نیز شاعر از میرزا سعدالدّین قبول نموده است.

مؤلّفانِ «خزانهٔ عامر» و «مخزن‌الغرائب» نیز تأکید نموده‌اند که تا به‌دربار میرزا سعدالدّین رسیدن شاعر «نازک» تخلّص می‌کرد و بعد از آن تخلّصش را شوکت قرار داد.

دیرتر تقرّب صوفیان بگزید و در نتیجه ارتباط او با میرزا سعدالدّین کنده شد. گسستن مناسبت میرزا سعدالدّین و شوکت را تذکره‌نویسان به‌گونه‌های مختلف تشریح داده‌اند. از آن جمله در «مآثرالکرام» علّت مزبور به‌صورت زیر آمده:

"روزی میرزا سعدالدّین کسی را در طلب شوکت فرستاد. شوکت در آن وقت بی‌دماغ بود. جواب داد. میرزا آزرده شد و با حضّار گفت: «یاران ببنید! من

به‌شوکت چه بد کرده‌ام؟» این حرف به‌شوکت رسید. متأثّر شد و این بیت فرو خواند:

منّت اکسیر ما را زنده زیر خاک کـرد　　از طلا گشتن پشیمانیم، ما را مس کنید

همان ساعهٔ همه را پشت پا زد و نمد درویشی در بر کرد و سری به‌سوی اصفهان کشید و بقیهٔ عمر در دارالامان انزوا به‌سر آورد.

امّا در تذکرهٔ همیشه *بهار* این نقل تماماً صورت دیگری دارد که طبق آن روزی میر سعدالدّین شوکت را خلع فرمود و باره تومان زر هم رعایت نمود. شوکت با خراباتیان در عرصه چند صباح زر و جامه را صرف شراب کرد. به‌شوکت گفت که: "ما می‌خواستیم که شما به‌طور آدم باشید". شوکت از این سخن رنجیده غزل گفت که این شعر کنایه به‌میر است:

منت اکسیر ما را زنده زیر خاک کـرد　　از طلا گشتن پشیمانیم، ما را مس کنید

بنا به‌معلومات «مذکّرالاصحاب» علّت اصلی برکنار شدن شوکت از میرزا سعدالدّین اجتناب از صحبت نامقبول او می‌باشد.

ذبیح الله صفا در تکیه به‌معلومات «تذکرهٔ حزین» این اندیشه را تقویّت می‌بخشد.

یکی از بحثها که میان علمای ادبیّات‌شناس جریان دارد تقریر مسافرت شوکت به‌سرزمین هند است. مسلّم است که به‌روزگار زندگی شوکت دوران سلطنت پادشاهان سلسلهٔ تیموریان هند ـ اکبر و جهانگیر و شاهجهان و اورنگ‌زیب به‌مرحلهٔ جلوهٔ آفتاب ادب و فرهنگ و علم فارسی در قلمرو هند تبدیل یافت. هنگامهٔ شعر و ادب فارسی در این سرزمین در نیمهٔ دوم عصر ۱٦ و خصوصاً در عصر ۱۷ به‌درجه‌ای گرم بود که دقّت دانشمندان و ادیبان تمام جهان فارسی زبان را به‌خود جلب کرد. شهرت جود و کرم پادشاهان این سلسله، داستان شعرپروری و ادب‌نوازی آنان که برای اهلِ سخن حامی و مربّی و مشوّق نیکو بودند و آنها را به‌صله و پاداش گرانبها می‌نواختند از حدود هندوستان بیرون شده به‌ممالک فرارود و ایران رسید و مهم‌ترین انگیزه گردید که هنرمندان این سرزمین را به‌مسافرت هندوستان وادار نمود. به‌قول عبدالحسین زرّین‌کوب:

"هیچ سر نبود که در آن روزگاران شوق سفر هند نداشته باشد و هیچ شاعر نبود که خیال دربار باشکوه جهانگیر و شاهجهان را در سر نپرورد".

شاعر در سر داشتن خیال سفر هند را بارها تأکید نموده است. از آن جمله:

شوکت از دیدن ایران جگرم پرخون است
عـازم کـشور هنـدم، بـه‌عزیمـت سـوگند

و یا:

آرزوی هنـد بـسیار اسـت در خـاطر مـرا
گر رود رنگ حنایش من هم از خود مـی‌روم
تیـره بختـی‌هـای مـن کمتـر نباشـد از کـسی
سایه گر رفت از قفایم من هم از خود می‌روم

و یا:

نتوان از سفرم منع نمودن که نگفـت کس به‌خورشید که امروز رو و فردا رو
بهتر از بخت سیه نیست متاعی شوکت زلف او بندر هند است پی سـودا رو

در خصوص به‌هندوستان هجرت کردن شوکت نه تنها مؤلّفان سرچشمه‌های ادبی، بلکه ادبیّات‌شناسان امروزه نیز اختلاف نظر دارند. اگر به‌هندوستان رفتن شوکت را سراج‌الدّین علی خان آرزو (۱۳، ۲۸۲) و شمس‌الدّین سامی (۲۵، ۲۸۸) تأکید نموده باشند، میر غلام علی آزاد بلگرامی منکر این اندیشه است. (۱۳، ۲۸۲)

ادبیّات‌شناس تاجیک میرزا احمدوف نیز به‌اشعار خود شاعر تکیه نموده به‌هندوستان رفتن شوکت را اثبات نموده است. علاوه بر این او افزوده که به‌هند سفر کردن شوکت پس از سال ۱٦۷۸ م به‌وقوع پیوسته است.

مؤلّفانِ پیشگفتار «نور عصر» در استناد به‌معلومات ملیحای سمرقندی که در سال ۱٦۸۰–۸۱ م در اصفهان با عبدالعزیز خان (خان بخارا) ملاقات داشتن شوکت را خبر می‌دهد، به‌نتیجه رسیده‌اند که شاعر در بین سالهای ۱٦۷۸–۸۱ م در اصفهان زیسته و به‌جایی دیگر مسافرت نداشته است.

محقّقان نامبرده با ذکر چند نمونه از اشعار شوکت که در آنها عزم سفر هند کردن شاعر بازگو می‌شود به‌خلاصه آمده‌اند:

"سبب عزم سفر هندوستان کردن شاعر اگر از یکسو به‌نیّت دریافت جای آسوده و تأمین معیشت هرروزه وابسته باشد، آنگاه از سوی دیگر به‌منشأ پیدایش رونق

اسلوب تازه در نظم بودن هندوستان و در آنجا به‌کمال رسیدن یک گروه نمایندگان این رویه و معتقد پیرو روش مذکور بودن شوکت علاقه‌مند می‌باشد“.

هرچند ایشان به‌هندوستان سفر داشتن شوکت را قطعاً انکار نمی‌کنند ولی در عین زمان در دیوان شاعر جای داشتن چنین اشاره‌های را که مطابق دلالت آنها شاعر از رفتن به‌هند خود داری نموده است را تأکید نموده و نمونه‌ها نیز آورده‌اند:

”در هر صورت ـ نوشته‌اند ایشان ـ از روی سخنان شوکت با وجود امید دریافت روزگار خوش و آسوده به‌ملک‌های گوناگون سفر کردن از کم طالعی مطلب حاصل نمی‌گردد و وضع زندگی‌اش بهتر نمی‌شود“.

به‌اندیشهٔ ما می‌توان با گفتهٔ محقّقانی که مسافرت هند داشتن شوکت را تأکید کرده‌اند هم رأی شد. زیرا محمّد اصلح متخلّص به«میرزا» در *تذکرهٔ شعرای کشمیر* خویش شوکت را به‌تذکره داخل نموده، نمونه‌ها از اشعار وی آورده است. هرچند راجع به‌حضور شوکت در کشمیر اشارتی نکرده، امّا قابل ذکر است که مؤلّف این تذکره بیشتر شعرایی را شامل تذکرهٔ خویش نموده که از استفادهٔ آب و هوای کشمیر بهره یاب گردیده‌اند و یا ارتباطی با کشمیر داشته‌اند. از این سند اصلح تخمین نمودن ممکن است که شوکت سفر به‌هند کرده است.

راجع به‌سال وفات شوکت نیز اندیشهٔ کامل و یگانه موجود نیست. برخی تاریخ وفات او را به‌سال ۱۱۰۷ ه‍/۱٦۹۵ م پنداشته‌اند. گروه دیگر وفات او را در سال ۱۱۱۱ ه‍/۱٦۹۹ م دانسته‌اند. بنا به‌معلومات «نتایج‌الافکار» شوکت در اصفهان در مقبرهٔ میرزا شیخ علی ابن سهیل که خارج حصار آن دیار بود مدفون گشت.

میراث اصلی و گرانمایهٔ شوکت بخارایی را اساساً دیوان اشعارِ او تشکل می‌دهد که مشتمل بر قصاید، غزلیّات، رباعیّات، قطعه‌ها و ابیات پراکنده می‌باشد.

بنا به‌اطّلاع ملیحا، شوکت به‌روزگار خویش سه دیوان اشعار مرتّب ساخته است. امّا در مأخذهای دیگر راجع به‌تدوین تنها یک دیوان اشعار شاعر اظهار نظر گردیده است.

در آثار شوکت بخارایی غزل مقام اوّل را دارد. شاعر در سرودن غزل دنبال سبک هندی را گرفت، لذا در اشعار او ویژگی‌های این سبک به‌گونه‌های مختلف جلوگر شده‌اند. هنر سخن گستری شوکت را اکثر سخن‌سرایان، تذکره‌نویسان اعتراف نموده

به‌آن بهای بلند داده‌اند. از آن جمله ملیحا اشعار شاعر را ستایش نموده با اعتراف به‌درجهٔ بلند هنر شاعری وی می‌نویسد:

"الحق چون این گفته حق نباشد که سر دیوانش آیتی است از سورهٔ شعراء زمان، بلکه سوره‌ای است از کتاب اعجاز بلغاء آوان و هر غزل از دیوان بداعت نشانش در دیده باریک‌بینان صاحب کمال مبرّا از عیب است و هر مضمون بکر تازه فکر که مندرج است پسندیدهٔ اهل اقبال بی‌شک و بی‌عیب است". (۷، ۱۸۰)

اینجا ملیحا به‌تفصیل اقتدار هنر شاعر را توصیف می‌کند که از شهرت شوکت به‌روزگار خود او خبر می‌دهد. از سوی دیگر مطالعه تذکرهٔ ملیحا دلالت بر آن دارد که مؤلّف آن‌گونه توجّهی را که به‌اشعار و شخصیّت شوکت دارد نسبت به‌شعرای دیگر ظاهر نکرده زیرا اغلب معلومات و اخباراتی که نسبت به‌شاعران دیگر در تذکره جای گرفته‌اند خیلی موجز و مختصر بوده صورت تفصیلات اطّلاع راجع به‌شوکت بخارایی را بیان کرده نمی‌توانند.

محمّد افضل سرخوش نیز با اعتراف به‌هنر شاعری شوکت از نازک‌خیالی و صاحب تلاشی و معنی‌یابی او نوشته:

"گویند از خاک توران مثل او برنخاسته. اشعارش در ایران بین سخنوران شهرت تمام دارد".

نگارندهٔ مخزن*الغرائب* نیز از خیال نازک و هنر بلند معنی‌بندی شاعر سخن به‌زبان آورده تأکید می‌کند که در غزل روش خاص دارد. سخنش در سخنوران قدر و قیمتی دارد.

امّا رفعت خیال و گرایش شوکت به‌سبک هندی از جانب همهٔ تذکره‌نگاران مورد اعتراف قرار نگرفت. از آن جمله واله داغستانی کسانی چون شوکت و اسیر و زلالی را از زمرهٔ شعرایی محسوب می‌دانند:

"خون مذمت شعر به‌گردن آنان است... و این سه گوینده و پیروانشان با فرو رفتن در ژرفای دریای خیال نتوانستند معانی خود را چنانکه مفهوم همگان و مطبوع ناقدان و وافی به‌مقصودشان باشد بیان کنند و از این رو چنان دچار ابتذال شدند که شاعری را از مقام بلند خود تنزّل داده و از ارزش آن کاسته‌اند".

البتّه این سخنان واله از غرض‌ورزی است.

ذبیح الله صفا در زمینهٔ تحلیل اندیشه‌های مؤلّفان تذکره‌ها نقطه نظر جانب دوم را که معترف به‌خیال‌پردازی و سبک تازه سخن گستری شوکت نبوده آن را موهوم و بی‌معنی می‌پنداشتند ردّ نموده، تأکید می‌نماید:

"گاه رسیدن به‌کنه مقصود او در بعضی از بیت‌هایش دشوار است و این‌گونه سخنهای او در بادی امر بی‌معنی به‌نظر می‌آید، امّا چنین نیست. باید به‌نازک‌خیالی او بود تا به‌خیالهای نازکش برسید و به‌مقصودش پی برد یا به‌همان عالم توهّم‌های او وارد گشت و مانند او شد تا سخن او را گاه به‌واقع و گاه به‌تقریب دریافت و پیداست که این نوع شاعری نازک‌ترین نوع آن است". (۵، ۱۳۳۵)

هر آینه از این ملاحظات می‌توان به‌نتیجه رسید که شوکت با انتخاب طریق جدید سخن گستری توانست که معنی و مضمون‌های بلند آفریده، در خیالبافی و معنی طرازی دست تمام یابد. از این نکته نظر رفعت تفکّر و تخیّل شاعر موجب آن گردید که طرز و اسلوب او در آغاز توسعه پیدا نکرد. امّا بعدتر هنوز در ایّام زندگی‌اش استقبال تمام یافت. در این مورد از میرزا محمّد صالح آشفته (م: ۱۱۷۲ ه)، ربیع (عصر ۱۷)، و دیگر پیروان و مقلّدان او می‌توان نام‌بُرد که به‌ارادت افزون از شوکت استقبال نموده‌اند.

خود شوکت بخارایی نیز با احساس استقبال گرم سخنش از جانب شعرای مابعد با تفاخر سخن گفته. از آن جمله:

می‌شود محبوس چون گل معنی رنگین ز مـن

همچو من شوکت کجا حرف آفرین پیدا شود

به‌ارتباط آن که برخی از ویژگی‌ها هنر اشعار شوکت بازگویی شود به‌نمونه شعر او رجوع خواهیم نمود.

شوکت از زمره شعرای دسته اوّل محسوب می‌گردد که گرایش به‌سبک هندی داشته عمده مشخّصات این سبک ادبی را در گفتار خویش متجلّی ساخته است. مهم‌ترین ویژگی‌های سبک هندی که در اشعار اکثر شعرای قلمرو آن ارض هستی نمود، خیالبافی و مضمون‌سازی می‌باشد. در اشعار شوکت نیز این مختصّات ظهور کرده از مهم‌ترین جنبه‌های هنر شعری او قرار دارد. در اشارت به‌این معنی است که شبلی نعمانی شوکت

بخارایی را از زمرهٔ شعرای برجسته شناخته، نوشته است که شوکت بخارایی قاسم دیوانه و غیره شناوران این گردابند. (منظور خیالبافی و مضمون سازی)

ن.إ. بریکرینه، ذبیح الله صفا و احمد خاتمی نیز شوکت را در شمار نمایندگان برجستهٔ سبک هندی که در خیالبافی و مضمون‌سازی مهارت تمام دارند نام‌برده‌اند. از جمله ذبیح الله صفا فرموده است:

”وی در حقیقت گوینده‌ای است که در عالم بی‌منتهای خیال سرگشته است هرچه سرود و هر ترکیب که در گفتارش به‌کاربرد معنی‌ها و ترکیب‌هایی که بر خیال‌های ژرف بنا شده باشد در کلامش بسیار زیاد است“.

خود شوکت نیز اظهار نظر می‌کند، از آن جمله:

به‌قدر دانش مردم زبان گفت و گو دارم   به‌کلکم معنی بیگانه حرف آشنا باشد

هما در کوچهٔ ما یک پر افتاده می‌باشد   به‌سر از پنبهٔ داغ جنون افسر بود ما را

هما در اصل پرنده‌ای ست که بر سر کسی نشیند خوشبختی می‌آورد. امّا به‌ارتباط معنی و منظور خویش، شوکت آن را پر افتاده می‌شمارد و بی‌نیازی خویش را از این‌گونه شادی دنیا اظهار نموده داغ جنونی خویش را افسر شاهی می‌داند. حاصل معنی بیت آن است که ما را به‌شادی و مسرّت دنیا هرگز احتیاجی نیست، زیرا ما از عشق اعتبار بلندی برای خویش دریافتیم.

و یا:

گلم ز شاخ تماشـا فریـب مـی‌رویـد   رگ سراب دهد آب و رنگ باغ مـرا

حاصل سخن شاعر آن است که هستی من در وسعت فریب و دروغ مغروق است، چون هستی جسمانی انسان به‌ارتباط جبّهٔ دنیوی آن فریباست. از این رو سراب که نماد فریب و دروغ است باغ هستی ما را آب و رنگ می‌دهد. شاعر این اندیشه را به‌واسطهٔ مضمون‌سازی‌های تازه با استفاده از واژه‌های «گل»، «شاخ تماشا فریب»، «رگ سراب»، «باغ» اظهار نموده است که میان آنها تناسب قوی منطقی موجود است. این نکته از اقتدار هنری شوکت در معنی‌سازی و خیالبافی خبر می‌دهد.

بیشتر مضمون سازی‌های شاعرانه و خیالبافی‌ها در زمینهٔ عبارت سازی‌ها و تعبیر آفرینی صورت گرفته است. شوکت توانسته که در کاربست عبارت و ترکیب‌های

شاعرانه معانی عمیق و تازه را گنجایش دهد. برای نمونه به‌چندی از این‌گونه تراکیب متوجّه خواهیم گردید:

بیابانمرگ استغنا ـ به‌معنی شهادت راه بی‌نیازی که انسان را به‌سوی حقیقت رهنمون سازد:

بیابانمرگ استغنا حیات جاودان دارد   هوای آب حیوان سد اسکندر بود ما را

خون نکهت گل ـ منظور گل آبی که چمن از هستی آن معطّر گردد:

دماغ زخم شهیدان زکام گشته که باز   به‌خون نکهت گل آب داده خنجـر را

شوکت برای بیان حالت جداگانه و مؤثّر گردیدن تصاویر و ترکیب‌های اشعار خویش ترکیب‌های چند جزء شاعرانه به‌کار می‌گیرد که موجب فصاحت کلام او گردیده‌اند. اینجا چند نمونه بازگوی حقیقت امر فوق خواهد بود:

به‌کاسه آینه راه نداشتن آب ـ کنایه از جشم بی‌اشک که از محل ریاضت عبور کرده است:

مجوی شوکت اشکی ز چشم مردم حیران

بلـــی بـــه‌کاســـهٔ آیینـــه آب راه نـــدارد

از شهر توکّل اسباب سفر گرفتن سالک ـ کنایه از توکّل اختیار کردن صوفی در سفر:

به‌هر منزل بود چون تار گوهر چشمهٔ آبش

که از شهر توکّل سالک اسباب سـفر گیـرد

ز صحبت‌ها نجستن سامان جمعیت ـ از صحبت خاطرجمعی آرزو نکردن:

ز صحبت‌ها مجو سامان جمعیّت که مـی‌دانـم

که همچون دستهٔ سـنبل پریـشانند مجمـع‌هـا

این چند نمونه‌های تراکیب شاعرانه شوکت که ذکرشان رفت، افاده گر آنند که شاعر در آفرینش تعبیرهای ناب دست تمام دارد. از این لحاظ امکان دارد بگوییم که غزلیّات او مملو از تعبیرهای شاعرانه و ترکیب‌های آفریده بوده در وسعت خویش جهان معانی را گنجایش داده‌اند. به‌ارتباط این گفتار غزلی از شوکت را با اظهار ویژگی‌های هنری و موضوعی نقل خواهیم کرد:

ز خاکم بس‌که همچون شمع آهم شعله افشان شد
نـــشان تـــرتبم زیـــر پـــر پروانـــه پنهـــان شـــد
همانـــا درد دل ســـر کـــرد بلبـــل از گرفتـــاری
که هر چاک قفس از بهر جانش چشم گریان شـد
نـسیم از گلـشن خـونین دلان بـوی جنـون آورد
سر مجنون مـا از سـنگ طفـلان نـار خنـدان شـد
گرفتم مهر از او تـا مـو بـرون گردیـد از جـایش
ز عشقش باعث دلسردی ام این تخم ریحـان شـد
مکن اندیـشه و خـود را بیابـانمرگ کـن شـوکت
تـرا خواهـد کفـن از پـردهٔ چـشم غـزالان شـد

در این غزل شوکت به‌نتیجه می‌رسد که در راه رسیدن به‌حقیقت و وصال محبوب، انسان نباید از چیزی بیندیشد. باید او برای همه گونه قربانی آماده باشد. فنا را که انسان در معشوق درمی‌یابد شاعر به‌وسیلهٔ واژهٔ بیابانمرگ افاده کرده است. در مقطع غزل به‌ارتباط استفاده ترکیب شاعرانه کفن از پرده چشم غزالان کردن معلوم می‌گردد که ترکیب مذکور به‌معنی از رمیدگی و جنون دنیا کفن پوشیدن در محلّ فنا به‌کار رفته است. واژهٔ بیابانمرگ از سوی دیگر به‌معنی گرفتار جنون و فنا از حدّ دیوانگی نیز به‌کار رفته، زیرا اصلاً در ادبیّات بیابان نمادی از شور و جنون است.

از ویژگی‌های مهم‌ترین سبک هندی استفاده صنعت تمثیل یا ارسال مثل می‌باشد. در اشعار شوکت بخارایی نیز تمثیل به‌حیث صنایع مستعمل شعری شناخته شده است. برای نمونه چند مثال از اشعار شوکت ذکر می‌نمایم:

قـانع ز تلخکـامی ایّـام فـارغ اسـت   از بوریای فقـر شـکر مـوج مـی‌زنـد

منظور شاعر آن است که شخص قناعت پیشه از تلخی و سردی‌های زندگی فارغ است، زیرا قناعت او امکان دارد که همه این تضادّها را صرف نظر نماید. شاعر برای به‌ثبوت رسانیدن این فکر خویش از زندگی واقعی مثالی می‌آورد و تأکید می‌کند که از بوریای فقر شکر یعنی خوشی و شیرینی بیرون می‌آید. اینجا مصرع دوم را به‌دو معنی فهمیدن ممکن است. اوّلاً به‌معنی اینکه فقر درنظر عرفا موجب شادی و مسرّت روحانی

گردد. از سوی دیگر بوریا را از نی شکر بافند و اینجا نیز تناسب زیبای معنوی به‌کار گرفته شده است. چند نمونه دیگر:

در این میخانه بردم پیش دعوی‌های مستی را
رگ گردن چو بر کیفیّت افتد تاک می‌گردد

*

بود مهر خموشی تکمۀ پیراهن معنی
سخن از لب گشودن‌ها گریبان چاک می‌گردد

*

شوکت از معشوق ما را دل تسلّی کی شود
آتش ما را نسیم پیرهن دامن بود

همین‌طور شوکت از یکسو اگر به‌وسیلۀ استفاده از صنعت تمثیل توانسته که هنر شاعری خویش را بازجویی کند از سوی دیگر در کاربندی حادثه‌ها و واقعه‌های روزگار به‌موفّقیّت دست یافته است.

دایرۀ استفادۀ صنایع دیگر بدیعی نیز در اشعار شوکت بخارایی خیلی وسیع است که این نکته دلیل هنر بلند سخن گستری او محسوب می‌گردد. از آن جمله در شعر شوکت استفاده از صنعت تشبیه بسامد زیاد داشته، تابش معانی رنگین اشعار شاعر را رونما می سازد. مثلاً در این بیت شاعر خاموشی خود را به‌بوی گلی شباهت می‌دهد. یعنی خاموشی که هزار معنی دارد:

حرف روی نم رنگ یار از بس نازک است
همچو بوی گل به‌خاموشی سخن‌سازم کند

در ردیف تشبیهات توصیف نیز استفادۀ فراوان دارد:

شمع ارغوان ـ شمع سرخ رنگ:

چو افروزی به‌باغ از باده شمع ارغوان میرد
چراغان گل از تحریک بال بلبلان میرد

واژه‌سازی و لفظ‌تراشی نیز همچون ویژگی مهم شعر سبک هندی در اشعار شوکت مقام معیّنی دارد.

بیابانمرگ: کسی که در حالت سختی ریاضت جان می‌دهد:

بیابـــانمرگ گـــشتم آمـــدم تـــا از وطـــن بیـــرون
خوشا عهدی که شعر من به‌نی بست نیستان بود

در این بیت واژهٔ نی بست نیز مرکّب بوده از ساخته‌های خود شوکت است.

افعی نژاد: سحرگر، افسون گر:

خدنگم را هدف از دیدهٔ افعی نژادانی‌ست
که از سنگ زمرّد آهـن پیکـان مـن باشـد

هوس آشفته: گرفتار هوس، آرزوی پوچ:

گل عیش من از جمعیّت دل غنچه می‌گـردد
هوس آشفته گشتن فصل گل ریزان من باشد

کاهل قدم: قدم آهسته، آدم سست:

چو زود آید به‌کف مطلوب کس کاهل قدم گردد
ز بـــوی پیـــراهن اینجـــا چـــراغ کـــاروان میـــرد

دایرهٔ موضوعات غرلیّات شوکت خیلی گوناگون بوده، مطالب مختلفی را در خود گنجایش داده است. از جمله در اشعار شوکت مضمون‌های اجتماعی، فلسفی، حسب حالی، مطالب اخلاقی و امثال این به‌کثرت دچار آمده، وضعیّت دایرهٔ موضوعات اشعار شاعر را بازگو می‌کند. از زندگی شاعر به‌ما روشن است که او پایان عمر خویش را به‌عزلت‌گزینی و بریدگی در عالم دنیوی سپری نموده است. از این خاطر در شعر شاعر مضمون‌های صوفیانه افضلیّت داشته، مطالب عرفانی در آنها مطرح شده‌اند. به‌ارتباط این است که شوکت بارها در صفت خلوت و عزلت‌گزینی لب به‌سخن گشاده خلوت را به‌بهشت دنیای انسان مشابه می‌داند:

از بهـــار کـــنج خلـــوت مـــی‌دمـــد بـــوی بهـــشت
آدم است آن کس که بندد دیده از روی بهشت

بوریای گوشهٔ عزلت را شوکت برای مرد عزلت‌گزین، گلستان می‌حسابد و تأکید می‌کند که:

بوریا باشد گلستان مرد عزلت گیر را   نرگسستانی نباشد جز نیستان شـیر را

رهایی از تعلّقات دنیا و بیرون آمدن از علائق آن در دایرهٔ موضوعات عرفانی شعر شوکت نیز مقام معیّنی دارد:

ز جا مشکل بود جنبیدن ارباب علایـق را
بود گل میخ آهن سوزن دامـان عیـسٰی را

به‌اندیشهٔ شاعر تعلّق اندام می‌تواند سدّ راه زندگی روحانی صوفی گردد، آنچنان که یک سوزن موجب قطع عروج عیسٰی گردید.

بریدن از عالم و بی‌خبری از هستی مادّی دنیا صوفی را به‌سیر دو عالم می‌برد. به‌اندیشهٔ شوکت عارف اصیل در عروج روحانی‌اش امکان دارد که سیر دو عالم کند.

به‌ریگ جاده عارف می‌کند سیر دو عالم را
ز عالم بیخبر گردد چو از عالم خبر گیـرد

مطالب عرفانی اشعار شوکت گواه بر آن دارند که این شاعر بزرگ از مقامات سلوک معنوی و عرفانی بهره‌ها برداشته است.

انتشار و آموزش میراث ادبی شوکت بخارایی در تاجیکستان به‌نام صدرالدّین عینی و عبدالغنی میرزایف مربوط است. نمونه‌های اشعار شوکت بار نخست از جانب این دانشمندان منتشر گردید. امّا نشر جامع میراث ادبی شوکت با حروف سریلیک از سال ۱۹٦۸ م آغاز گردید. منتخب آثار شاعر بار اوّل توسّط نشریات دانش و به‌صورت کتاب جداگانه به‌نشر رسید. کتاب مزبور شامل شش تشبیب ۱۹۳ غزل، ٦۳ ابیات پراکنده و ۵ رباعی بوده، متن آن از جانب ادبیّات‌شناس میرزا احمدوف آماده شده است. (۲۳) مرتّب در دیباچه به‌طریق مختصر راجع به‌حیات و آثار شاعر اظهار نظر نموده است. سال ۱۹۸٦ م از طریق نشریات عرفان نشر تازه منتخب اشعار شوکت بخارایی تحت عنوان «نور عصر» به‌طبع رسید. نشر مذکور برمبنای نسخه دیوان اشعار او که در کتابخانه‌های سابق اتّحاد شوروی محفوظند، صورت گرفته است. تهیّه‌گران متن و لغات و مؤلّفان پیشگفتار ادبیّات‌شناسان امریزدان علی مردانف، جابلقا دادعلی شایف و اصغر جانفدا در مقدّمه مجموعه راجع به‌حیات و میراث ادبی شاعر مفصّل معلومات داده‌اند. مرتّبان جریان زندگی شاعر را در همبستگی با وضع اجتماعی زمان او ارزیابی نموده با استفاده از معلومات سرچشمه‌های ادبی از قبیل «مذکّرالاصحاب»، «خزانهٔ عامره»،

«نشترِ عشق»، «قاموس‌الاعلام» و آثار خود شوکت شرح احوال شاعر را بازگو نموده‌اند. همچنین راجع به‌فعّالیّت و مقام شاعر اندیشه‌های خویش را ابراز داشته‌اند. این نسخه ٤٨٤ غزل را فراگرفته است. سال ۱۹۸۷ م دیوان شوکت بخارایی با کوشش اصغر جانفدا و جابلقا دادعلی شایف با حروفات فارسی در نشریات دانش به‌طبع رسید.

نسخهٔ دیوان شاعر در بسیاری از کتابخانه‌های جهانی محفوظند. از آن جمله یک نسخه در کتابخانهٔ موزهٔ بریتانیا و سه نسخهٔ دیگر در کتابخانهٔ ملّی پاریس نگه‌داری می‌شوند. در ذخیرهٔ دست‌نویس‌های شرقی اکادمی علم‌های جمهوری تاجیکستان تحت رقم‌های ٤۹۹، ۸٦۸، ۸۷۰، ۲٤٤۳، نسخه‌های دیوان شوکت محفوظند. در مخزن دستنویس‌های شرقی آکادمی جمهوری ازبکستان و کتابخانه به‌نام سلتکاو شدرین شهر سنت پترزبورگ (روسیه) نیز تحت رقم‌های ٦۰۷۷ و ٤۰۰ دو نسخه دیوان شوکت نگه‌داری می‌شوند.

پی نوشت

۱. عینی. ص. نمونهٔ ادبیّات تاجیک. استالین‌آباد، ۱۹۲٦ م.
۲. امریزدان علی مردانف، جابلقا دادعلی شایف و اصغر جانفدا. پیشگفتار. ـ شوکت بخارایی. نور عصر. دوشنبه، ۱۹۸٦ م، ص ۳٦–۳.
۳. احمدوف میرزا. دیباچه. شوکت بخارایی. اشعار منتخب. دوشنبه، ۱۹٦۸ م، ص ۸–۱۵.
٤. احمد خاتمی. پژوهشی در سبک هندی و بازگشت ادبی. تهران، ۱۳۷۱ هـ ش، ص ۲٦.
٥. ذبیح الله صفا. تاریخ ادبیّات در ایران، چاپ هفتم. تهران، ۱۳۷۳ هـ ش. ج ٥، بخش ۳.
٦. زرّین‌کوب ع. زائر هند// صایب و سبک هندی در گسترهٔ تحقیقات ادبی. تهران، ۱۳۷۱ هـ ش.
۷. ملیحای سمرقندی. مذکّرالاصحاب، نسخهٔ گنجینهٔ دستنویس‌های شرقی آکادمی علم‌های جمهوری تاجیکستان به‌نام میرزایف تحت رقم ٦۱۰.
۸. میرزا طاهر نصرآبادی. تذکرهٔ نصرآبادی. تهران، ۱۳۱۷ هـ ش.
۹. محمّد اصلح مرزا. تذکرهٔ شعرای کشمیر. کراچی، ۱۹٦۷ م.
۱۰. محمّد افضل سرخوش. کلمات‌الشعراء. لاهور، ۱۹٤۲ م.
۱۱. محمّد قدرت الله گوپاموی. نتایج‌الافکار. بمبئی، ۱۳۳٤.

۱۲. میر غلام علی آزاد بلگرامی. مآثرالکرام موسوم به‌سرو آزاد (فصل اوّل). حیدرآباد، ۱۹۱۳ م.
۱۳. میر غلام علی آزاد بلگرامی. خزانهٔ عامره. کانپور ۱۹۰۰ م.
۱٤. میرحسین دوست سنبهلی. تذکره حسینی. لکهنو، ۱۸۷۵ م.
۱۵. نوّاب صدیق حسن خان. شمع انجمن. بهوپال، ۱۲۹۲ هجری.
۱٦. آفتاب رای لکهنوی. ریاض‌العارفین، بخش اوّل. اسلام‌آباد، ۱۹۷۷ م.
۱۷. پریگارینا ن.ا. سبک هندی و مقام آن در ادبیّات فارسی. (مسائل شعرشناسی)، مسکو، ۱۹۹۹ م. (به‌زبان روسی)
۱۸. رضایف ز.گ. شوکت بخارایی. تاشکند ۱۹۶۱ م. (به‌زبان روسی)
۱۹. رضایوف ز.گ. سبک هندی در شعر فارسی آخر عصر شانزده و اول عصر هژده. تاشکند، انتشارات فن ۱۹۷۱ م. (به‌زبان روسی)
۲۰. حسین قلی خان عظیم‌آبادی. نشترِ عشق. به‌تصحیح و مقدمهٔ جانفدا. دوشنبه، دانش، ۱۹۸۱ م.
۲۱. شوکت بخارایی. نور عصر. تهیّه‌کنندگان متن و لغات و مؤلّفان پشگفتار امریزدان علی مردانف، جابلقا دادعلیشایف و اصغر جانفدا. دوشنبه، دانش ۱۹۸٦ م.
۲۲. شوکت بخارایی. اشعار منتخب. ترتیب دهنده میرزا احمدم: دوشنبه: دانش، ۱۹٦۸ م.
۲۳. شیخ احمد علی خان هاشمی سندیلوی. مخزن‌الغرایب. ج ۲. لاهور، ۱۹۷۰ م.
۲٤. شیخ محمّد علی حزین. تذکرهٔ حزین. اصفهان، ۱۳٤۲ ه ش.
۲۵. شمس‌الدّین سامی. قاموس‌الاعلام. ج ٤. استانبول، ۱۳۳۱ ه ش.
۲٦. شبلی نعمانی. شعرالعجم یا تاریخ شعراء و ادبیّات ایران/ترجمه سیّد فخر داعی گیلانی. ج ۳. تهران، ۱۳٦۸ ه ش.

خداوندگار پنج گنج و هفت بیت
نگاهی به‌روزگار و آثارِ صرفی کشمیری

شیخ یعقوب صرفی کشمیری (۱۰۰۳–۹۲۸ هـ/۱۵۹۵–۱۵۲۱ م) از سخن‌سرایان و دانشمندان شهیر آخر قرن ١٦ و ابتدای عصر ۱۷ میلادی شبه قارهٔ هند محسوب می‌گردد. به‌اتّفاق تذکره‌نگاران و مؤرّخان آن زمان او با آثار غنی فلسفی، عرفانی، اخلاقی و اشعار ناب خویش توانست، که در ردیف بزرگترین عرفا و مبرّزترین علمای دورهٔ جلال‌الدّین محمّد اکبر جای خود را پیدا نماید.

بنا به‌نوشته عبدالقادر بدایونی هم همایون پادشاه و هم اکبر پادشاه نسبت به‌صرفی «اعتقاد غریب» داشتند و او را «معزّز، مکرّم و محترم» می‌دانستند. (۲، ١٤٢)

عبدالقادر بدایونی در مجلّد دوم و سوّم «منتخب‌التّواریخ» همچنین در اعتراف اقتدار بلند هنر و ارزش آثار صرفی سخن‌های زیاد گفته (۱، ٤٠٣–۱۲۳؛ ۲، ۸–١٤٢، ٢٦٠)، تأکید می‌کند، که "اگر تعریف او (صرفی، غ.ز)، که تکرار ملیه است، مکرّر مذکور شود، چه قصور دارد". (۲، ١٤٢)

خواجه عبدالحمید عرفانی نیز به‌همین معنی نوشت:

"صرفی یکی از دانشمندترین مردمان عصر خود و مورد احترام قاطبهٔ مردم کشمیر و هندستان بود". (٥، ١٤٣)

صرفی در هندوستان قبل از همه، چون فاضل و دانشمند و عالم متبحّر ساحهٔ تصوّف شناخته شده است. سران شعردوست و ادب‌پرور زمان بهر حل ّو فصل مشکلات شعر و عموماً معمّاهای ادبی دور به‌او رجوع می‌کردند. معتقدان و شاگردانش نیز در اطرافش جمع آمده، کوشش می‌کردند، که مسئله‌های مرکّب و بحث طلبی علمی را در نزد او حلّ کنند و از جواب و مصلحت‌های سودمندش بهره بردارند.

اعتراف اقتدار روحانی صرفی از آن هم پیداست، که عبدالقادر بدایونی در «منتخب‌التّواریخ» آورد:

گر دوانی و گر بداونی‌اند   همه از گنج فضل تو غنی‌اند
(۲، ۱۴۶)

در علم تصوّف و قلمرو عرفان تکامل بلند و مرتبه بزرگ یافتن صرفی را درنظر داشته، سعید نفیسی او را «از مشاهیر صوفیه حنفی قرن دهم» (۷، ۸۲۹) و «از مشایخ معروف صوفیهٔ هندستان» (۶، ۴۷۰) نام می‌برد. این بود که معتقدان و شاگردان صرفی، که شمارهٔ آنها از هزار عبور نموده بود (۱۳، ۵۴)، در اطرافش جمع آمده، کوشش می‌کردند، که مسئله‌های مرکّب و بحث طلب علمی را در نزد او حلّ کنند و از جواب و مصلحت‌های سودمندش بهره‌ها بردارند. (۱۱، ۸۴)

صرفی در ادبیّات فارسی زبان کشمیر، اساساً، همچون شاعر بزرگ متصوّف مقام بلندی را صاحب گردیده است. تنظیم «خمسه» اعتبار و مرتبه‌اش را همچون شاعر بزرگ مقرّر ساخت. زیرا او نه تنها اوّلین شاعر پارسی‌گوی کشمیر است، که در جواب «خمسهٔ» نظامی گنجوی اثرهای پنجگانه خود ـ «مسلک‌الاخیار»، «وامق و عذرا»، «لیلٰی و مجنون»، «مغازی نبی» و «مقامات مرشد» آفرید، بلکه در تاریخ ادبیّات فارس و تاجیک چون مثنوی‌سرای اعلادرجه، که به‌داستانهای نظامی با موفّقیت نظیره گفته است، شناخته شده است. محمّد صدّیق نیازمند راجع به‌مهم‌ترین خصایص «خمسه» صرفی سخن کرده، می‌نویسد «پنج مثنوی صرفی» را می‌توان «پنج گنج» نامید، زیرا این مثنوی‌ها نه تنها نمونهٔ استعداد بلند شاعرانهٔ او، بلکه دلیل واضح و بهترین مطالعهٔ دقیق مجموعهٔ کلام نظامی است. (۸، ۸–۱۱۷)

صرفی به‌غیر از آنکه مؤلّف «خمسه» بوده، در تمام نوع‌های شعری قدرت و مهارت بزرگ سخن آفرینی داشت، از شعرای طراز اوّل غزل سرای کشمیر محسوب می‌شود. از او دیوان غزلیّات باقی‌مانده است، که ۸۵۰ غزل را دربرمی‌گیرد.

در این مقاله تصمیم دارم عاید به‌ویژگی‌های هنری و موضوعی غزلیّات صرفی کشمیری اندیشه‌های خویش را ابراز نمایم.

غرلیّات صرفی، که بین آثار او جای نمایان را اشغال می‌نماید، مضموناً خیلی وسیع و پردامنه بوده، رنگ و عذوبت مخصوص دارد. شاعر در بیان اکثر موضوعات مستعمل ادبیّات فارسی اهتمام زیاد ورزیده، کوشیده است، که آنها را با بهترین وجه و هنر بلند شاعری افاده سازد.

از آثارِ صرفی کشمیری معلوم می‌شود، که شاعر در تصویر و تفسیر موضوعات روز، خاصه افادهٔ بدیعی عشق، که جان غزل است، اقتدار هنری خویش را مصروف نموده است. شاعر در تبیین نکته‌های مهم این موضوع اقتدار هنری خویش را به‌کار گرفته، توانست که اشعار ناب و ناتکرار بسراید.

مثلاً، جایی شاعر با صمیمیّت خاصه از سوز عشق و محبّت بی‌پایان معشوق سخن می‌کند:

چرا گشتی جدا، چون دیده و دل هردو جای توست

بیـا، بنـشین، ز راه لطـف گـاه اینجـا و گـاه آنجـا

(٤، ٣٤)

در بیت‌های غزل دیگر دردمندی، بیچارگی و آزردگی‌های عاشقی دل باخته را چنین به‌قلم آورد، که معشوقش از جواب شکوه‌اش اجتناب ورزد:

گر یارم از آن کوی براند، چه توان کرد؟ ور سوی خودم باز نخواند، چه توان کرد؟

گر ناله زارم نکند گوش، چـه چـاره؟ ور حال من زار نداند، چه توان کرد؟

تیغ مژه‌اش تیز به‌خون مـن زار اسـت گر جان من آن تیغ ستاند، چه توان کرد؟

(٤، ٣٤)

و یا غزل پایانی، که شامل نُه بیت بود، فراگیر موضوع عشق است، مثال روشن فکر عمیق، تخیل بلند بیان صرفی بوده می‌تواند:

هردو چشمان و رخت، عقل و دل و جان هر سه

مـه مـن آفـت ایـن هـر سـه شـد و آن هـر سـه

ز دهـان و رخ و زلـف تـو همیـشه خجـل‌انـد

غنچـه و لالـه و سـنبل بـه‌گلـستان هـر سـه

چه کـنم، آه، چـه سـازم، کـه پـی جـان مـن‌انـد

روزگـار و فلـک و محنـت هجـران هـر سـه

در چمـــن فاختـــه و قمـــری و بلبـــل، ای گـــل
از غـــم عـــشق توانـــد ایـــن همـــه نـــالان هـــر ســـه
رخ نمـــودی و ز طعـــن مـــن بیـــدل شـــده‌انـــد
واعـــظ و محتـــسب و شـــیخ، پـــشیمان هـــر ســـه
ز آتـــش عـــشق، کـــه در ســـینه‌ام انداختـــه‌ای
دل و جـــان و جگـــر مـــن شـــده بریـــان هـــر ســـه
زان نسیم است، که در گلشن کـوی تـو گذشـت
دل عاشـــق و دو زلـــف تـــو پریـــشان هـــر ســـه
بـــاز اگـــر کـــوهکن و وامـــق و مجنـــون آینـــد
در ره عـــشق شـــود مرشـــد ایـــشان هـــر ســـه
صـــرفیا، از ســـفر کعبـــه چـــه ســـود، ار نـــشود
کعبـــه و میکـــده و بتکـــده یکـــسان هـــر ســـه
(۳، ۱۱۸)

خواننده می‌بیند، که شاعر در غزل مذکور از وابسته‌های عددی استادانه استفاده کرده، توسّط آنها توانسته است، مضامین تازه آفریند. مثلاً، در بیت اوّل به‌واسطهٔ صنعت شمار مضمون زیبا آفریده است. این هر سه، که اوّل تأکید شود، به‌دو چشم و رخ اشاره می‌کند و آن سه دومی عقل و دل و جان است. نازکی سخن شاعر در آن است، که در اشاره اوّلی سه عنصر جمال معشوقه، یعنی عناصر صورت وی به‌قلم آمده‌اند. در اشاره دوم، سه عنصر معنوی یا سیرت یار توصیف شده. پس، اگر به‌معنی عرفانی آنها توجّه نماییم، شاعر قبلاً به‌تجلّی جمال اشارت می‌کند و بعداً به‌جلوهٔ ذات. غزل در حریر معانی عاشقانه و عارفانه پیچیده شده است.

هنرمندی شاعر از آن نیز هویدا می‌گردد، که تناسب سخن یکجایه با صنعت شمار خیلی ماهرانه صورت گرفته است. مثلاً، در بیت دوم هنگام به‌کار گرفتن کلمات «دهان و رخ و زلف» همچون سه عضو معشوقه سه گل را به‌کار می‌گیرد. اجابت سخن آن است، که میان عضوهای معشوقه و گل‌ها وجوهات مانندی زیبا موجود است.

دهان به‌غنچه، رخ به‌لاله و زلف به‌سنبل یک نوع تشبیهی همدیگرند و شاعر هنگام استفاده آنها تناسب را به‌خوبی رعایت کرده است.

شاعر کوشیده است، که در هر بیت برای تعیین رابطه کلمات با واژه «سه»، که جزو ردیف غزل است، از صنعت شمار هنرمندانه استفاده کند. در ابیات بعدی «روزگار و فلک و محنت هجران»، «فاخته و قمری و بلبل»، «واعظ و محتسب و شیخ»، «دل و جان و جگر»، «یک عاشق و دو زلف پریشان»، «کوه کن و وامق و عذرا»، «کعبه و میکده و بتکده» وجوهات هنری غزل را فزونی بخشیده‌اند.

یک خصوصیّت مهم استفاده صنعت شمار در آن ظاهر می‌گردد، که واژه‌های فراگیری شمار از هم بیگانه نبوده، بلکه از یگان جهت پیوند عضوی دارند. مثلاً، در بیت چهارم ذکر فاخته و قمری و بلبل از آن است، که عمومیّت اساسی آنها جنس پرنده بودن هر سه می‌باشد.

در غزل مذکور به‌جز از استفاده هنرمندانه صنعت شمور یا شمار، کاربست صنایع تشبیه، استعاره، مجاز، تلمیح، توصیف، تضادّ و غیره‌ها باعث خوش آب و رنگی غزل گشته است. در بیت چهارم واژه «گل» کنایه از محبوب بوده، در یکجایگی با عدات «ای» آمدن آن از استفاده صنعت ندا خبر می‌دهد.

در بیت هشتم ذکر نام‌های کوهکن و وامق و مجنون نوعی تلمیح است.

غزلهای صرفی از نگاه موضوع از زیباترین غزلهای عاشقانه بوده، احساسات دل عاشق، سوز دل او، درد عشق را پیش زیبایی‌های ناتکرار معشوقه با زیباترین وجه به‌قلم تصویر آورده است.

شاعر گاهی زیر مضمون‌های عاشقانه هنرمندانه مسائل اجتماعی را جای می‌دهد. از این رو، بعضاً اندرون مطالبی عاشقانه و سوز و گدازهای صرفی احساس درد و اندوه و نوع آهنگ شکایت از زمانه بیرون می‌جهد. از آن جمله، چنین گوید:

ای به‌گوش تو حدیث بی‌غمان جا ساخته

نشنوی از دردمندان ناله‌های زار را

(۱۰، ٦٤٤)

جای دیگر آهنگ یأس در بیت زیرین صدا داده:

در غمش تنها دل من خون نشد یک دم بی‌غم در این ایّام نیست
(۱۰، ٦٤٥)

در بعضی موردها شاعر کوشیده است، که ضمن مطالب عاشقانه افکار اخلاقی و سخنان حکمت‌آمیز گوید. مثلاً، جایی می‌فرماید:

دلم یکی و زبـانم یکـی و کـار یکـی‌سـت
زبان من سخن از دل کند، که یار یکی‌ست
(۱۰، ٦٤٣)

اگرچه به‌ظاهر حاصل سخن به‌ریشه مطالب عاشقانه می‌پیوندد، ولی از مصرع اوّل بوی سخن حکیمانه نیز می‌آید. شاعر با تأکیدی یک زبانی و یک دلی و یک عملی خواننده را نیز به‌کسب این صفت حمیده می‌خواند، تا از یگانگی افعال و اعمال و انفاس تا به‌شناخت خدای یگانه خویش برسد.

باید تذکّر داد، که اکثر اشعار صرفی حامل موضوع عشق عرفانی ست. زیرا صرفی، چنانکه ذکر گردید، یکی از متصوّفان بزرگ و عرفای کامل دیار و عصر خود بود. و با پیگیری از مضمون‌های برجستهٔ عرفانی گذشته گان ترویج عقاید صوفیانهٔ خویش را به‌راه مانده، در انتشار آن سعی نموده است. و پرتو حسن ذات را نه تنها در رنگ رخسار یار و خوان دل محبوب خویش می‌بیند، بلکه آن را در هر ذرّهٔ کاینات ادراک می‌کند. برای تحقیق جنبه‌های عرفانی اشعار شاعر به‌نمونه‌های شعر وی رجوع می‌نماییم.

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های عرفانی اشعار صرفی در بیان مسئلهٔ فنا و وارستگی از خود محسوب می‌گردد. صرفی نیز مشابه دیگر عارفان فنا را وسیلهٔ مهم پیوند به‌محبوب حقیقی دانسته، آن را با مفهوم بی‌نشانی افاده می‌نماید. در اشارت به‌این معنی جایی می‌فرماید:

جایی، که نهانخانه ما گمشدگان است آنجا نبود نام و نشان، نـام و نـشان را
(۱۰، ٦٤٣)

جای دیگر این معنی را ضمن تبیین شکستن جام خودی و شراب هستی بیان نموده است. به‌اندیشه صرفی هرکه خودی جسمانی و هستی دنیای خویش را از بین ببرد، او را کمالات روحانی میسّر گردد:

با دوست شبی نشسته بــودم   وز زحمت غیر رســته بــودم
جام خودی و شراب هستی   این ریخته، آن شکسته بــودم
(۱۰، ٦٥٠)

فلسفهٔ وحدت وجود در اشعار صرفی نیز جای خود را دارد. بنا به‌تعلیمات صوفیان وحدت‌الوجودی وحدت و کثرت تناسبی دارند. کثرت آینهٔ وحدت است و اگر چشم مشاهده حقیقی انسان باز شود، بشناسد، که جز وحدت چیزی نباشد. کثرت پرده موهمی است، که بر رخ وحدت پوشیده شده است. صرفی چون عارفان موحّد در همهٔ اشیا و حوادث عالم پرتو نور ذات را به‌مشاهده می‌گیرد و کونین را لبریز این نور می‌داند:

همه جا جلوگه توست، چه پستی چه بلند
هر کجا می‌نگــرم، ای تــو، مــرا در نظــری
(۱۰، ٦٥۱)

اکثر عارفان قایل بودند، که جامع ادیان را مطلب یکی است، ولی با راه‌ها و طریقه‌های مختلف طلب معبود یگانه می‌کنند. بدین نسبت است، که مولانای رومی فرموده:

جمله یک ذاتنــد، امّــا متّــصف   جمله یک معنا عبارت مختلف

یا حافظ شیرازی گفت:

جنگ هفتاد و دو ملّت همه را عذر بنه   چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدنــد
(۱۲، ۱۱۷)

یکی از مسائل مهم عرفانی در ادبیّات فارسی تلقین رهایی از تعلّقات دنیوی است، که در اشعار شعرا این اندیشه با وصف غنای معنوی و راه جستن به‌بساط قرب القا گردیده است. در حدیث شریفه پیامبر(ص) آمده است:

«من گنجی بودم پنهان، پس دوست داشتم، که شناخته شوم، پس آفریدگان را بیافریدم، تا شناخته شوم». (ص.۳۳)

در زمینهٔ همین حدیث شریفه در شعر فا رسی اشعار خوب عرفانی سروده‌اند. از آن جمله، صرفی کشمیری مایهٔ آفرینش خود، یعنی سفر از آدم به‌وجود را در محبّت خداوند می‌داند:

هوایت از عـدم آورد در وجـود وگرنـه آرزوی آمـدن نبـود مـرا
(۱۰، ٦٤٤)

در اشعار صرفی چون دیگر شعرای صوفی مشرب کاربست مصطلحات صوفیانه نیز جای نمایان دارد. وی کوشیده است که تابش‌های معنایی اصطلاحات را حفظ نماید یا در تکمیل آنها قدمی گذارد. از اینجا، ما در شعر او به‌اصطلاحات «فنا»، «بی‌خودی»، «پیرِ مغان»، «می»، «ساقی»، «عشق»، «دوست»، «شوق»، «حدوث و قدم» و غیره دوچار می‌آییم، که از جلوهٔ تابش‌های مختلف معنای عرفانی آنها خبر می‌دهند. مثلاً، در بیت زیرین منظور از «پیرِ مغان» همان مرشد کاملی است، که در تربیت معنوی سالک اهتمامی بیش دارد:

جامی، که به‌دریوزه دهد پیر مغانم صرفی به‌همه سلطنت جم نفروشم
(۱۰، ٦٥۱)

زهد خشک زاهد، که یکی از وسیله‌های اساسی خودنمایی ایشان است همیشه مورد مذمّت صرفی قرار می‌گیرد و از تکلّفات ایشان بیزار بود، دنبال عاشقان اصلی راه حق و استغنا می‌رود، تا که از صدق نماز عشق گذارد:

زاهد، از صرفی نماز خود مخواه عـشقبازان را نمـاز دیگـر اسـت
(۱۰، ٦٤۲)

صرفی تأکید می‌کند، که از ایشان لذّت می‌عشق را هرگز مپرسید، چونکه وجودشان خالی از ذوق اصلی می‌باشد:

مپرس از اهـل تقـوی لـذّت جـام مـی‌عـشقش
چو ذوقی نیست ایشان را، چه می‌دانند لذّت را
(۱۰، ٦٤٤)

در غزلیّات صرفی کشمیری مضمون‌های اجتماعی، انسان‌پروری، عدالت‌خواهی نیز جای نمایان پیدا کرده‌اند. شاعر نسبت به‌آنهایی، که به‌تأسّف از غفلت جامعه از حق لب به‌شکوه می‌گشایند، اظهار می‌دارد، که بهتر آن بود، که به‌خاموشی تمایل نمایی، زیرا به‌گوش اهل جهان، که در غفلت افتاده‌اند، آواز جغد و بلبل یکرنگ صدا می‌دهد:

صرفی، خمش نشین، که به‌ویرانهٔ جهان   آواز جغد و نغمهٔ مرغ چمن یکی‌ست
(۱۰، ٦٤٥)

صرفی از زمره شعرای عارف شناخته می‌شود و در مورد بها دادن به‌اشعار او بیشتر به‌جنبه‌ها موضوع اعتبار جدّی می‌دهند، امّا در هنر سخن گستری نیز همتا ندارد. مخصوصاً، در غرلیّات با قریحه و هنر ناتکرارش توانست، که مضمون‌های ناب آفریند. او در آفریدن عبارت و ترکیب‌های شاعرانه و مضمون‌سازی اهتمام زیاد ورزیده است. برای تقویّت این نکته به‌چند مسئله جالب مراجعت خواهیم نمود.

«از خوان غم حواله نمودن نواله» به‌اندوه گرفتاری و غمگین و غمزده شدن اشاره دارد:

غیر از جگر چه می‌خورم، اکنون، که کرد عشق
از خـوان غـم حوالـه بـه‌مـن ایـن نوالـه را
(۱۰، ٦٤٣)

«از شعله آه منوّر شدن آلم» کنایه از دلسوختگی و نفوذ درد عشق:

غم ندارم، گر چراغی نیست اندر کلبه‌ام   گردد از یک شعلهٔ آهم منـوّر عـالمی
(۱۰، ۱۳۹)

در مصرع دوم عبارت «یک شعلهٔ آه» از زمرهٔ عبارات نادر شاعرانه است. از دیگر جانب، مضمون بیت نیز خیلی شاعرانه صدا داده است. زیرا شاعر خانهٔ بی‌چراغ خود را از چراغ شعلهٔ آهش منوّر می‌بیند، که خیلی عجیب است.

استفاده از صنایع بدیعی نیز یکی از جنبه‌های مهم هنر صرفی را بازگو می‌کند. مثلاً، در این بیت شاعر جان خویش را به‌مسافری نسبت می‌دهد، که از وطن جدا گشته است:

جان در تنم ز کوی تو، إی سیمتن، جدا   همچون مسافری، که بود از وطن جدا
(۱۰، ٦٤٣)

در بیت زیر باشد، واژهٔ «حساب» تجنیس بود، بر دو معنی کاربست شده است. اوّل، به‌معنی حساب کردن، شماردن، دوم به‌معنی روز حساب، رستاخیز، قیامت آمد، بیانگر وجوهات هنری شاعر است:

روزی، که کرده‌ایم ستمهاش را حساب　　دانسته‌ایم محنت روز حساب را
(۱۰، ٦٤٣)

امّا در این بیت باشد، با استفاده از صنعت تمثیل صرفی مطلبش را خیلی جالب بیان نموده است، که حاصل دریافت اندیشهٔ وی از زمینه‌های واقعی است:

ملک دل، از دو چشم سیه پیشه‌ات خراب
آباد کشوری، که در او پادشا یکی‌ست
(۱۰، ٦٤٥)

در اشعار صرفی بازی با کلمات نیز بیانگر چهرهٔ هنری وی محسوب می‌گردد. مثلاً، در بیت زیرین وقتی می‌گوید:

دندان تو سین آمد و زلفین تو لام است　　در کشور خوبی ز خدا بر تو سلام است
(۱۰، ٦٤٦)

حرف «سین» فارسی و نوشته «لام» هردو در یک جایگی واژهٔ «سلام» را به‌وجود می‌آورند، که در مصرع دوّم تذکّر یافته است. همچنین تشبیه دندان به‌دندان‌های سین و زلف شکسته به‌لام لطف دارد.

ضرب‌المثل و گویش‌های عامیانه نیز در اشعار صرفی هنرمندانه به‌کار گرفته شده است. از آن جمله، در بیت زیرین ضرب‌المثل «آب رفته به‌جوی بازنگردد» ماهرانه استفاده شده است. اصلاً که ظاهراً عکس ضرب‌المثل جاری بوده، در اصل تأکید همان معنی اوّلیه است:

بر گلوی خشک من بنهاد تیغ آبدار
باز آب رفته، ای صرفی به‌جوی من رسید
(۱۰، ٦٤٩)

باعث تذکّر است، که صرفی کشمیری از استفادهٔ سخن سرآمدان بزرگ و پرآوازه گذشته، به‌مانند حافظ شیرازی، جلال‌الدّین رومی، شیخ عطّار، نظامی، کمال خجندی، سلمان ساوجی، سنایی و دیگران بهره‌ها برداشته، در استقبال معنی و مضامین شعرهای جداگانه آنها کلام متعدّدی به‌نظم کشیده است. از جانب صرفی خصوصاً، معنی و مضامین نظم عالمگیر حافظ استقبال گرم یافته است. از آن جمله، صرفی از غزل مشهور حافظ، که مطلعش این است:

اگر آن ترک شیرازی به‌دست آرد دل مـارا
به‌خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
(۱۲، ۵۰)

استقبال کرده، غزل مذکور را آفریده است:
اگر گجرات و منزل‌هاش می‌بینـی، نمـی‌خـواهی
«کنـار جـوی رکـن آبـاد و گلگـشت مـصلّا را»
غلام هندوی خالـت شـوند، ای شـوخ گجراتـی
گـر انـصاف اسـت خوبـان سـمرقند و بخـارا را
به‌شـهر احمـدآباد اسـت در هـر کوچـه بـازاری
ولیکن نیست جز سـودای خوبـان اهـل سـودا را
بـرو در احمــدآباد و بــه‌هــر جانــب تماشــاکن
اگــر خــواهی، کــه بینــی دلبــران مــاه ســیما را
تماشــــای بتــــان احمــــدآبادم تمنّـــا بـــود
بحمـدالله، کـه ایـزد کـرد حاصـل ایـن تمنّـا را
درافشان چشمت، ای صرفی‌ست، حاجت نیست چون حافظ
کـه بـر نظـم تـو افـشاند فلـک عقـد ثریّـا را
(۱۰، ٦٤٤)

چنانکه می‌بینیم، صرفی در غزل جوابیه خود همچون شاعر مستقل ایجاد تظاهر نموده، هم در وزن و هم در معنی از حافظ استقبال نموده است.

در زیر باز نمونه‌ای چند از ابیات حافظ، که صرفی معانی و مطالب آنها را درنظر داشته است، می‌آوریم. از آن جمله:

حافظ: خلوت گزیده را به‌تماشا چـه حاجـت اسـت
چون هست کوی دوست به‌صحرا چه حاجت اسـت
(۱۲، ۷۳)

*

صرفی: خواهیم جان فروخت به‌یک غمزه‌اش ولیـک
چون این هم از وی است، به‌سودا چه حاجت اسـت
(۱۰، ٦٤٥)

*

حافظ: یوسف گم گشته باز آید به‌کنعان غم مخور
کلبـهٔ احـزان شـود روزی گلـستان، غـم مخـورا!
(۱۲، ۱۷۹)

*

صرفی: صبح وصل آمد به‌جای شام هجران غم مخور
خواهمت روزی سپردن جان بـه‌جانـان، غـم مخـور
(۱۰، ٦٤٩)

در بیت زیرین مصرع حافظ را تضمین نموده:
جان حزین، دل هم حزین در سینهٔ تنگ است، لیـک
کلبــهٔ احــزان شــود روزی گلــستان، غــم مخــور
(۱۰، ٦٥٠)

در غزل دیگرش نیز ضمن نظیره‌گویی به‌غزل حافظ دو مصرع آن را همچون تضمین خیلی صنعت کارانه به‌کاربرده است:

حافظ: ساقیا، برخیز و درده جـام را   خــاک بــر ســر کــن غــم ایّــام را
(۱۲، ٥٣)

*

صرفی: از کشاکش‌های دهر افسرده‌ایم   «ســـاقیا، برخیـــزو درده جـــام را»
خـاک راه عـشق گـردی، شـاد بـاش   «خــاک بــر ســر کــن غــم ایّــام را
(۱۰، ٦٤٤)

همین طریق، اشعار صرفی کشمیری در تبیین و تفسیر مضامین عاشقانه، عرفانی، اخلاقی، اجتماعی، آزاد اندیشی و رندی، ترک علایق دنیوی، تنقید زهد و ریا و دیگر موضوعات سروده شده، گنجینه ادبیّات فارسی را با گوهرهای آبدار خود غنی گردانیده

است. صرفی سنّت‌ها (= عنعنه‌ها)ی بهترین ادبیّات فارسی را ادامه داده، در این زمینه توانسته است، که مضمون‌های تازه و بکر خویش را نیز ایجاد نماید. آفریده‌های هنری سخنور کشمیر حجّت حسن شعرو ادب فارسی خواهد بود.

پی نوشت

۱. بدایونی، عبدالقادر. منتخب‌التّواریخ. ج ۲، کلکتّه، ۱۸٦۸ م.
۲. بدایونی، عبدالقادر. منتخب‌التّواریخ. ج ۳، کلکتّه، ۱۸٦۹ م.
۳. غفّاروف ا. درفشان کلکته، ای صرفی...//ماهنامه صدای شرق. شمارهٔ ۱۲، ۱۹۸۷ م، ص ۹–۱۱٦.
٤. ظفرخان. محمّد. یعقوب صرفی کشمیری//هلال. ۱۹۵۸ م، ج ٦، شمارهٔ ۱۸۳، ص ۳٤–۲۹.
۵. عرفانی، خواجه عبدالحمید. ایران صغیر یا تذکرهٔ شعرای پارسی زبان کشمیر. تهران، ۱۳۳۵ هـ ش.
٦. نفیسی سعید. تاریخ نظم و نثر زبان فارسی. ج ۱، ایران، ۱۳۳٤ هـ ش.
۷. نفیسی سعید. تاریخ نظم و نثر زبان فارسی. ج ۲، ایران، ۱۳۳٤ هـ ش.
۸. نیازمند، محمّد صدّیق. *کشمیر کے فارسی شعراء*. سرینگر، ۱۹۹۷ م، ص ۲۷۵.
۹. رضوان الله، حضرت امام خمینی. شرح دعای سحر/ترجمه سیّد احمد فهری. ۱۳۷۳ هـ ش، تهران، ص ۲۳۹.
۱۰. راشدی، سیّد حسام الدّین. تذکرهٔ شعرای کشمیر. کراچی، ۱۹٦۷ م، ص ۵۱۷.
۱۱. سروری عبدالقادر. *کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ*. سرینگر، ۱۹٦۸ م، ص ۳۵۸. (به‌زبان اوردو)
۱۲. دیوان حافظ / به‌تصحیح عبدالرّحیم خلخالی. تهران، ۱۳۷۳ هـ ش، ص ٤۳۵.
13. Tikku, G.L. Persian Poetry in Kahsmir (1339–1846). Berkelly, Los Angeles, 1971. p.321.

سفینهٔ خوشگو:
سرچشمهٔ شناختِ روزگار و آثارِ میرزا بیدل

در تاریخ ادبیّات فارسی میرزا عبدالقادر بیدل با گرایش به‌تجدّد در سبک و درونمایهٔ شعر راه تازه‌ای را ایجاد کرده است، که این تحوّلات ادبی مقام او را میان سخنوران رفعت بخشیده است. تازه کاری‌های بیدل در قلمرو ادبیّات باعث آن شدند، که توجّه تذکره‌نگاران و پژوهشگران به‌راه انتخاب کردهٔ او افزون گردید، به‌آن داوری‌های مختلف عرضه شد، که این البتّه موضوع بحث جداگانه است.

میان تذکره‌نگارانی که راجع به‌روزگار و آثار بیدل اطّلاع منظور کرده‌اند (۱، ۱)، معلومات بندرابن داس خوشگو تا جایی امتیاز دارد. این ارزش پیش از همه بسته بر آن است، که موصوف از پیروان و مریدان شاعر بوده، روزگاری در خدمت ابوالمعانی نیز بوده است. به‌این وجه، امتیاز معلومات خوشگو پیش از همه در منشأ داشتن آن‌ها به‌واقعیّت زندگی افاده تمام دریافته‌اند. از جانب دیگر در همین عهد بود که تذکره‌های زیادی تألیف شدند و نقد و نظرات مختلفی راجع به‌شعر و شخصیّت بیدل بیان گردیدند. ولی تحلیل قیاسی مواد این سرچشمه‌ها اشارت بر آن می‌کند که هم از نظر حجم و هم از جهت تفصیلات اخبار خوشگو اولویت دارند. این امر البتّه بی‌سبب نیست و چنانکه گفته آمد، خوشگو اوّلاً شاگرد و مرید بیدل بود و از سوی دیگر مدّتی در محافل خانوادگی شاعر شرکت داشت، خدمت این بزرگوار را به‌جا آورد. همین محبّت و دلبستگی به‌شعر و شخصیّت بیدل بود، که خوشگو نسبت به‌دیگر هم‌عصران خود به‌ابوالمعانی زیادتر متوجّه گردید و برای به‌یک منبع مهم شناخت زندگی و آثار بیدل بدل گردیدن تذکرهٔ خود اهتمام ورزیده است.

با توجّه به‌معلوماتی، که خوشگو در تذکرهٔ خود راجع به‌میرزا بیدل در معرفت زندگی و آثار بیدل از چند دیدگاه بیان کرده است و با نتیجه‌گیری از این تمایل‌های بیدل‌شناسی خوشگو می‌توان اطّلاع او را در چند دسته بررسی نمود:

۱. اخبار راجع به‌زندگی‌نامه و احوال شاعر؛
۲. بازنگری به‌سبک و ویژگی‌های هنری بیدل؛
۳. جوابیه‌های بیدل به‌شاعران پیشین؛
٤. بازگویی میراث ادبی شاعر و مقام آنها در ادبیّات فارس و تاجیک؛
۵. پاسخ به‌آن تذکره‌نویسانی، که دربارهٔ بیدل حدیث ناسزا گفته‌اند؛
٦. ذکر نمونه‌های اشعار میرزا بیدل.

آشنایی کلّی به‌معلومات خوشگو بازگو از آن است، که در تذکرهٔ او ذکر احوال و آثار میرزا بیدل به‌تفصیل جریان گرفته است. مؤلّف کوشیده، که به‌تمامی فرصت‌های مهم حیات شاعر را به‌قلم آورد. بدین‌وسیله، خوشگو دربارهٔ حیات و آثار میرزا بیدل حدود ۲۳ صفحه (۳، ۲۵–۱۰۳) معلومات داده، در حجم ۲۱ صفحه دیگر از اشعار شاعر ٤۲۵ بیت نمونه آورده است. (۳، ٤۷–۱۲۵) بازنگری به‌اطّلاعات مذکور خوشگو ثابت می‌سازد، که شاید در یگان سرچشمه و تذکرهٔ دیگر به‌این درجه معلومات فراوان راجع به‌میرزا بیدل منظور نشده باشد. به‌واقعیّت این نکته بار دیگر ضمن آشنایی با مهم‌ترین نکته‌های معلومات خوشگو در تذکره اعتمادی تمام حاصل خواهیم نمود.

خوشگو اخبار خود را از بیان احوال بیدل دربارهٔ اصل و نسب، سال تولّد، فوت و والدّین او و تربیت عمویش میرزا قلندر بر شاعر، تحصیل در مدرسه و علّت ترک آن، نخستین شعر وی، در ادوار اوّل آثارش «رمزی» تخلّص نمودن، خدمت در دربار محمّد اعظم شاه به‌حیث سرباز، خدمت داروغگی کفترخانه و در این شغل مدّت ۲۰ سال امتیاز پیدا کردن او و آغاز نموده، راجع به‌این مسائل به‌تفصیل صحبت می‌کند. گفتن ممکن است، که در این باره در تذکره‌های دیگر اطّلاع کم موجود است و اگر هست اکثر آنان تکیه بر گفتار خوشگو دارند. در برابر این، در تذکرهٔ سفینهٔ خوشگو عائد به‌مسافرت بیدل به‌بنگال و بهار و اودیسه و بعداً در اکبرآباد و شاهجهان‌آباد اقامت ورزیدن شاعر خبر داده می‌شود، که این مطلب هم از نکات مهم زندگانی شاعر به‌شمار می‌آید.

مطابق معلومات مؤلّفِ تذکره، بیدل ۳٦ سال آخر عمر خود را در خانه‌ای، که نوّاب شاکر خان و نوّاب شکرالله خان در محلّهٔ کهیکریان، که در کنار گذرگهات دهلی واقع است، سپری نموده است. ناگفته نماند، که این استانداران دهلی حولی مذکور را به‌مبلغ پنج هزار روپیه خریده به‌بیدل نذر نموده بودند، که این نکته هم از دیدگاه خوشگو بیرون نمانده است.

قابل تذکّر است، که خوشگو در تذکره‌اش نه تنها به‌جنبه‌های شخصیّت معنوی شاعر توجّه ظاهر نموده است، بلکه برخی از نکته‌های مربوط به‌شخصیّت جسمانی شاعر را نیز به‌قلم آورده است، که امری مهم و جالب هم می‌باشد. از این دیدگاه، نقش سرچشمهٔ تذکره باز هم افزون می‌گردد، زیرا از روی دقیق نمودن شخصیّت شاعر می‌توان برخی از مطالب اشعاری او را نیز فهم نمود. مثلاً، خوشگو برای بازگوی نیروی قوی جسمانی شاعر نقلهای زیادی از زندگی او آورده، از جمله جایی می‌نویسد:

”شبی پای فرقدین فرسایش لغزشی کرد. به‌حکم اتّفاق دست به‌دیوار خورد. خاست، که متّصل به‌دیوار شود. ناگاه دیوار تاب نیاورده از هم ریخت“. (۳، ٤۷-۱۲۵)

یا اینکه جای دیگر نقلی را از زبان خود بیدل چنین می‌آرد:

”شبی نقل می‌فرمود، که در بلدهٔ پتنه تاجری اسبی عراقی‌نژاد آورد و به‌عوض هزار روپیه به‌فروختنش برآورد. طبیعت مایل به‌خرید کردنش گردید. گفتم: اگر اسب تو در تک و دو با من برابری می‌کند، دو هزار روپیه بدهم و اگر پس ماند، مفت بگیرم. تاجر این شرط قبول نمود و خود بر این اسب سوار شد. در میدان وسیع عنان سر داد و از این طرف من دامن بر کمر زده شاطرانه دویدم، تا نگاهی بیفکنم اسب و سوار به‌قدر یک تیر از من پستر مانده بودند. چون گوی شرط از میدان ربودم، مروّت ندیدم و اسب به‌او بازدادم“. (۳، ۱۱۱)

از ویژگی‌های مهم تذکره در بیان احوال میرزا بیدل در آن به‌ظهور می‌رسد، که مؤلّف به‌جز ذکر احوال ظاهری و قوّت شاعر عاید به‌آدابِ رفتار او نیز سخن به‌زبان می‌آورد. از آن جمله، در بیان صفات ظاهر و پدیده‌های مربوط به‌رفتار شاعر جایی چنین می‌نویسد:

”هنگام تکلّم سخن بسیار آهسته-آهسته و جدا-جدا می‌فرمود، گویا گهرباری می‌کند یا گلفشانی می‌نماید... یک غلامی داشتند مضمون نام. اکثر آن غلام را برای تازه کردن چلیم قلیان یا امری دیگر طلبیدی. با وجود قرب بانگی بلند برداشتی و دستک دادی و اکثر کلام بی‌قیدانه به‌زبان آوردی. امّا شعر را با صلابت و محبّت خواندی، که گوش مستمعان باز شدی و از بیرون دروازه در کوچه معلوم شدی، که آن حضرت شعر می‌خواند و مقرّر آن کرده بود، که تمام روز اندرون محلّ به‌تنهایی... نشسته با سخن صحبت می‌داشت و سر شام به‌دیوانخانه تشریف آوردی، تا نیم شب نشسته و اقسام کارآمدنی به‌میان آوردی“. (۳، ۱۱۱)

بخش دیگری اطّلاع مربوط به‌زندگی‌نامۀ شاعر به‌اوضاع عائلۀ وی میرزا بیدل پیوند می‌گردد، که جالب توجّه است. از آن جمله، حادثه در ایّام سالخوردگی صاحب فرزند شدن بیدل را چنین به‌قلم آورده است:

”در عمر شصت و پنج سالگی فرزندی قدم به‌بی‌تشریفی او گذاشت. از این عنایت غیرمتقرّبه شادی‌ها کرد و صدقه‌ها داد. چون چهارساله به‌عدم شتافت، شکفتگی پیشانی موافق دین و آیین تجهیز و تکفین، مدفون نمود“. (۳، ٤-۱۱۳)

پایان عمر بیدل و ایّام وفات و لحظۀ مرگ شاعر نیز در تذکره با تفصیلات قلمداد گردیده است. وفات بیدل را خوشگو چنین به‌قلم تصویر درآورده است:

در سال ۱۱۳۳ هجری در ایّامی، که ابوالفتح ناصرالدّین محمّدشاه پادشاه غازی بر ساداتی باره مظفّر و منثور شد و استقلال سلطنت یافت، به‌دارالخلافه شاهی جهان‌آباد تشریف آورد، حضرت میرزا بیدل را در ماه محرّم عارضۀ تب روی داد. چهار-پنج روز به‌حرارت گذشت. بعد از آن تب مفارقت کرد. ایشان غسل فرمودند. روز دوّم از غسل به‌تاریخ سیوم صفر روز چهارشنبه وقت شام باز حرارت عود کرد و تمام شب ماند. نوّاب غیرت خان بهادر صلابت جنگ، که از یاران آن حضرت و آن شب به‌خدمت ایشان حاضر بود و نقل صحیح است، که شب گاهی به‌افاقت و گاه به‌غش گذشت و در وقت افاقت بی‌اختیار خنده از ایشان سر می‌زد:

جانان به‌قمارخانه رنـدی چندنـد   بر نسیه و نقد هردو عالم خندنـد

به‌هرحال، آثار یأس به‌نظر آمدن گرفت و تا صبح حال دیگرگون شد. یوم پنجشنبه چهارم ماه صفر ٦ روز برآمده همای روح پر فتوح آن زنده به‌عرش سرمدی از آشیان تن بال و پر درفشانده بر ساکنان عرشی معلّی سایه انداخت و به‌وصال حقیقی کامیاب گردید. رحمت الله علیه در همان حولی اقامتگاه، که چبوتره برای خود از مدّت ده سال راست کرده بودند، به‌خاک سپردند. (۳، ۲۱-۱۲۰)

ارزش مهم علمی این خبر در آن افاده می‌یابد، که پایان زندگی بیدل به‌تفصیل قلمداد شده است و این امر اشارت به‌حضور انفرادی مؤلّف تذکره دارد.

چنانکه گفته آمد، بخش دیگر اطّلاع خوشگو به‌توجّه وی دربارهٔ ویژگی‌های سبک سخنوری بیدل پیوستگی دارد. معلوم است، که میرزا بیدل اصلاً از نمایندگان برجستهٔ سبک هندی محسوب می‌گردد، برابر این در قلمرو سبک هندی به‌آفریدن روش خاص سخنوری خود دست یافته است. این است، که در تذکرهٔ خوشگو راجع به‌طرز خاص بیدل، که بعداً با اصول بیدلی مشهور گردید، نیز سخن رفته، بحث مفصّلی جریان گرفته است. وی ضمن تحقیق این مسئله به‌سبک بیدل توقّف نموده، آن را مورد تعریف و ستایش قرار می‌دهد. مثلاً، در مصرع‌های زیرین، که زیر عنوان «در وصف بیدل» در مقدّمهٔ «سفینهٔ خوشگو» آورده شده‌اند، و به‌طرز بیان بیدل بهای بلند داده، او را تا به‌مرتبه‌های پیغمبر و حتّی خدای سخن بالا می‌برد:

میرزا بیدل، که رهنمای سخن است   پیغمبر و غوث و پیشوای سخن است
یکتاست در آفریدن طرز کلام   بالله، که پی سخن خدای سخن است
(۳، ۱۰۴)

به‌عقیدهٔ خوشگو بیدل "در سخن طرز بلند اختیار فرمود، که اگر بالفرض به‌دشنام کسی می‌گفتند، سررشتهٔ توحید از کف نمی‌دادند. در همهٔ اشعارش این رعایت منظور است و او در این فن از استادانی است، که صاحب طرز خاص شده‌اند و از زمانی، که زبان به‌سخن آشنا شد، این طرز مخصوص به‌دست کسی نیافتاده. کارهای، که او کرد، مقدور کسی نیست". (۳، ٦-۱۱۵)

معلوم است، که در دوران زندگانی بیدل این روش پیش گرفتهٔ وی هرچند استقبال تمام یافت، مکتب بزرگ پیروان بیدل را ایجاد نمود، امّا اشخاصی هم پیدا شدند، که

مرکّب‌گرایی شاعر را انتقاد کردند و این طرز سخنوری وی را مبهم و پیچیده نامزد نمودند. خوشگو همچون مرید و مخلص بیدل برای این طایفه هم جوابهای سزاوار گفته است. وی سبب رفتار این‌گونه اشخاص را در حسد و جهل و بخل می‌بیند و برای تقویّت سخنان خود این گفته‌های شاه سعدالله گلشن را در مورد استاد خود میرزا بیدل می‌آورد:

"حضرت گلشن می‌فرمود، که میرزا بیدل پایه‌ای دارد، که این غلطها را بعد صد، دوصد سال اهل لغت و فرهنگها به‌طریق سند خواهند آورد". (۳، ۱۱٦)

در قبال این جواب گفتن‌ها خوشگو به‌پدیده‌های اوّلین ظهور سخنوران پیرو بیدل در زمان خود شاعر توجّه ظاهر می‌کند. واقعاً هم، هنگام در قید حیات بودن میرزا بیدل در شبه قارّهٔ هند و پاکستان همچون رهبر نظم شهرت داشت و آن اسلوب ادبی‌یی، که وی تخصیص داد، بعد از وی عصرها اشتهار داشت، مخلصان زیادی پیدا کرد. گذشته از این بعد از وی شعرای زیادی دنبال این رویهٔ ادبی رفته، همچون پیروان مکتب بیدلی شهرت پیدا نمودند. طبق معلومات تذکره شاعران زیادی، که ذکرشان در تذکره رفته است، در شکل، قالب، وزن و قافیه شعر از بیدل پیروی می‌کردند. از جمله، از سبک و افکار این شاعر بزرگ فیض گرفتن عاقل خان عاشق را خوشگو در چنین الفاظی گنجایش داده است:

"در خدمت میرزا بیدل صاحب مشق شعر گذرانید. به‌درجهٔ کمال رسید و طرز خاص میرزای مرحوم به‌دست آورد". (۳، ۵۷)

فزوده بر این، در اشعار لاله شیورام داس حیا، که از پیروان ماهر و صاحب مقام سبک هندی محسوب می‌گردد، روح و روش اشعار میرزا بیدل به‌روشنی احساس می‌گردد. در مورد این بحث خوشگو ملاحظات را بیان داشته، از جمله چنین می‌نویسد:

"در خدمت میرزا بیدل مرحوم، مشق گذرانی و تخصص یافته، به‌زبان ایشان حرف می‌زند". (۳، ۱۸۳)

در کنار بازگویی پیروان بیدل بحث استقبال شاعر از سخنوران پیشین نیز از نظر خوشگو بیرون نمانده است. هرچند از جوابیه‌های به‌اشعار متقدّمان گفتهٔ شعرا تنها جوابیهٔ میرزا بیدل و خود خوشگو به‌رباعی ابوعبدالله رودکی و یک بیت از ترجیع‌بند

میرزا بیدل در جواب فخرالدّین عراقی درج گردیده‌اند و خلاص، امّا این امر اشارت بر آن می‌کند، که مؤلّف تذکره درجهٔ ارادت و اخلاص استاد خود را نسبت به‌سخنوران پیشین مقرّر نموده است. با توجّه به‌جوابیه‌های بیدل می‌توان این نکته را تأکید کرد، که ناوابسته به‌این که بیدل، اصلاً به‌سبکی هندی اشعار می‌سرود، به‌آثار شاعران پیشین نیز نظر نیک داشت، عدّه‌ای از این‌گونه اشعار تتبّع کرده است. خوشگو در تذکرهٔ خویش جوابیه میرزا بیدل را به‌رباعی رودکی مندرج ساخته، به‌این وسیله پیوند ناگسستنی داشتن آثار بیدل را با میراث گذشته ادبیّات فارسی تأکید نموده است. از دیگر جانب، این دلیل شهادت فراگیری ادبیّات گذشته فارسی از جانب میرزا بیدل و آگاهی کامل او از ادبیّات پیشین محسوب می‌گردد. چنانچه، در سفینهٔ خوشگو آمده است، که "بیدل رباعی گفت در جواب آدم‌الشّعرا حکیم رودکی، که تا حال ممتنع الجواب بود. ایشان بعد سیصد سال از عهده جواب آن برآمدند... فقیر خوشگو نیز لنگ ـ لنگان به‌سرمنزل جواب آن رسیده". هر سه نگارش می‌یابد:

رودکی:

آمد بر من. که؟ یار. کی؟ وقت سحر
ترسیده. ز که؟ ز خصم؟ خصمش که؟ پدر
دادمش. چه؟ بوسه. بر کجا؟ بر لب و بر
لب بُد؟ نه. چه بُد؟ عقیق. چون بُد؟ چو شکر

بیدل:

دی خفت. که؟ ناقه. در کجا خفت؟ به‌گل   کردم. چه؟ فغان. از چه: ز یاد منزل
داد! از که؟ ز خود. چرا؟ ز سعی باطل   کافتاد. چه؟ بار. از که؟ سر. بر که؟ به‌دل

خوشگو:

رفتم. به‌کجا؟ به‌باغ. کی؟ فصل بهار
دل تنگ. چه سان؟ چو غنچه. چون؟ بی‌دل‌دار
دیدم. چه؟ شکسته گلی. از چه؟ از بوی
گل بود؟ نه. چه بُد؟ نامه. از که؟ ز یار
(۳، ۱۱۹)

یادآوری به‌مورد است، که در تاریخ ادبیّات فارسی این رباعی رودکی بی‌نظیر است و آن به‌اصول کاربندی موفّقانه سؤال و جواب به‌قلم آمده است. به‌آن توجّه ظاهر نمودن میرزا بیدل بی‌حکمت نیست و اینجا هم طبع مشکل پسند شاعر آشکار می‌گردد، زیرا از میان آن همه میراث گرانمایه رودکی نمونه یگانه و رباعی با سبک نسبتاً مشکل ایجاد نمودهٔ آدم‌الشّعرا را پیروی نموده است.

از نظر دیگر، هرچند بیدل و خوشگو این رباعی را تتبّع کرده‌اند، امّا استقبال آنها تنها صورت مشکل به‌ظهور می‌رسد. طرز قافیه‌بندی و محتوای این رباعی‌ها یکرنگ نیست و این امر اشارت به‌کوشش‌های تازه کاری بیدل دارد. منظور این است، که میرزا بیدل تقلید کامل نمی‌کند، بلکه استقبال وی خصلت ایجادکارانه دارد.

بحث مفصّل و پرارزشی، که خوشگو در مورد بیدل در تذکرهٔ خود آراسته است، مرتبط به‌آثار شاعر و استفادهٔ نمونه‌های اشعار وی محسوب می‌گردد. چنانکه گفته آمد، از آثار میرزا بیدل به‌تعداد ٤۲٥ بیت نمونه آورده شده است، که به‌این حجم از دیگر شاعری در تذکره اشعار نیامده است. مؤلّف از آثار ادبی بیدل اساساً غزل، قصاید، قطعه، مثنوی، رباعی، مرثیه و مستزاد را انتخاب کرده است. میان اشعار شاعر دو شعر در بحر طویل سرودهٔ او هم جای دارند. نمونه‌های مثنوی از: «طورِ معرفت»، «ساقی‌نامه» و دیگر مثنوی‌های خود شاعر از بیاض انتخاب گردیده‌اند، که به‌قول نویسندهٔ تذکره خود میرزا بیدل آن را مرتّب نموده بوده است. به‌این مطلب جای چنین اشارتی هم رفته است:

> ”به‌دستخط خود از اشعار غزلیّات انتخاب فرموده نوشته و آن را به‌فقیر (خوشگو، ض.غ) عنایت کردند“. (۳، ۱۲٥)

این معلومات خوشگو را نیز می‌توان صاحب ارزش بلند تاریخ و اهمیّت بزرگ در متن‌شناسی آثارِ بیدل مقرّر ساخت. زیرا جهت صحیح متون اشعار شاعر ابیات در تذکره آورده شده اصالت متنی را برقرار خواهند نمود. از بیاض دستنویس خود شاعر انتخاب شدن اشعار شاعر برای امروز هم در مورد تهیّه و تصحیح و نشر دیوان شاعر در سایر کشورهای فارسی زبان خدمت کرده می‌توانند، چنانکه تا امروز روی آن نسخه انتشاریافته دیوان بیدل بحث‌های در مورد صحیحی مطالب جریان دارد.

مسلّم است، که در تاریخ ادبیّات فارسی محفل یادبود بیدل، که پس از وفات وی با نام عرس بیدل پیروان و مریدان شاعر دایر نموده‌اند، معروف است و این محفل برای ایجاد مکاتب بیدل‌شناسی زمینه‌ها هم گذاشته است. راجع به‌اوّلین محافل عرس بیدل، که همزمانان شاعر دایر نموده‌اند، خوشگو معلومات فراوان می‌دهد و نقش مؤثّر سرچشمهٔ تذکرهٔ خود را در تعیّن تاریخ تشکّل این محفل ادبی مقرّر می‌سازد.

چنانکه معلوم است، بعد از وفات میرزا بیدل و شاه گلشن برین سخنوران برجسته دایر گردیدن مجمع‌های عرس ایشان به‌حکم عنعنه (سنّت) درآمده بود و به‌این‌گونه محافل یادبود خوشگو بارها اشاره نموده. (۱۷۸، ۱۹۰، ۲۰۷، ۲۳۷) محافل مذکور اکثراً فراگیر مجمع شعرای زیادی بود. خوشگو ضمن برشمردن تعداد شعرای این محافل تأکید می‌نماید، که تعداد آنها به‌صد و گاه تا هفتصد برابر می‌شود. در برابر این، مجالس ادبی گاهی به‌محافل رقص و سرود بدل گردید، شباهت به‌عیدگاه پیدا می‌نمود. خوشگو ضمن توصیف یکی از چنین بزم‌ها نقل می‌کند:

”در باغ میر مشرّف، روز عرس مجمع عظیمی بود. قریب ۷۰۰ کس طوایف هنگامهٔ رقص و سرود گرم می‌داشتند. در یکی از ایوان‌های باغ میرزا گرامی با شاگردان خود مجلس افروز سخن فروز شود“. (۳، ۲۳٤)

در مورد دیگر از مجلس عرس میرزا بیدل یادآور شده می‌نوسد، که در آن قریب ۱۰۰ کس شرکت ورزیده‌اند.

منتهای معلومات خویش را خوشگو با ذکر آثار میرزا بیدل به‌انجام می‌رساند. چنانچه، او قید می‌نماید:

”کلّیات از آن حضرت به‌یادگار است، که شماره تمام ابیات آن ۹۹ هزار بیت است و آن را در حین حیات خود چهارمصرعی نویسانده اوراق وزن کرد“. (۳، ۱۲۳)

از آن جمله، مصنّف خبر می‌دهد، که عرفان ۱۱ هزار بیت، مثنوی طلسم حیرت چهار هزار بیت، طور معرفت سه هزار بیت، ساقی‌نامه به‌قدر دو هزار بیت مسمّی به‌محیط اعظم، هزار بیت ترجیع‌بند، چهار عنصر ده هزار بیت شامل رباعیّات چهار هزار، بقیه پنجاه و چند هزار بیت غرلیّات و غیره. (۳، ۵–۱۲٤)

مطالعهٔ تذکرهٔ «سفینهٔ خوشگو» اشارت بر آن هم می‌کند، که خوشگو اطّلاعات خود را دربارهٔ بیدل تنها در یک بخش مربوط به‌شاعر ختم نمی‌بخشد، بلکه در موارد دیگر هنگام ذکر مطالب به‌روزگار و آثار بیدل پیوند داشته از شاعر یاد می‌کند. بیشتر این حال هنگام نقل نکات زندگی‌نامهٔ خود نویسنده تذکره به‌چشم می‌رسد. مثلاً، خوشگو در برابر ذکر ارتباط خویش با شعرا در لحظه‌های ضروری از اساتید خویش نیز سخن به‌زبان می‌آورد، که این نکته برای تحقیق پهلوهای جداگانه زندگی و ایجاد خود مؤلّف اهمیّت مهمی را صاحب می‌باشد. طبق معلومات سرچشمه‌هایی که دربارهٔ خوشگو خبر داده‌اند، سرخوش، بیغم بیراگی، میرزا بیدل، سبقت و آرزو نسبت به‌او حقی استادی داشتند. از این رو، در *سفینهٔ خوشگو* نیز مؤلّف بارها این خدمت اساتید خویش را به‌قلم آورده است. در کنار میرزا بیدل، از صحبت‌های حفظی، قبول، شهرت، ثابت، مخلص و رفیع و از این شاعران مستفید گشتنش را نیز به‌قلم آورده است. (۳، ۱۳، ۱۵۲، ۲۰۲، ۲۵۳، ۳۳۲، ۳۴۲)

بنا به‌معلومات خود خوشگو وی بیش از هزار مرتبه به‌خدمت بیدل رسیده بوده است و در «ملفوظاتِ بیدل» اکثر مذکورات این صحبت‌ها را داخل نموده. (۳، ۸–۱۱۷)

در مجموع، از بررسی‌های بالای نتیجه برمی‌آید، که در تذکرهٔ *سفینهٔ خوشگو* راجع به‌سخنور ممتاز و یکی از پرچم‌داران سبک هندی میرزا بیدل اطّلاعات فراوانی به‌قلم آمده است، که نقش و مقام تذکره را در تحقیق و آموزش روزگار و آثار شاعر بازگو می‌کند. محض، به‌وسیلهٔ معلومات تذکره امکان دارد، که ما به‌شخصیّت معنوی و مندرجهٔ افکار و اشعار این شاعر مقتدر از نزدیک آشنایی پیدا می‌نماییم. از سوی دیگر، بحث‌هایی که خوشگو در مورد استقبال بیدل از سخنوران پیشین و تأثیر سبک سخنوری و اندیشه و آرمان شاعر به‌نسل بعد از خود می‌دهد ارزش مهم ادبی و علمی داشته، زمینه‌های ظهور و رواج مکتب پیروان بیدل را مشخّص می‌سازند.

پی نوشت

۱. دکتر عبدالغنی. احوال و آثار میرزا عبدالقادر بیدل. ترجمه میر محمّد آصف انصاری. ۱۳۵۱ هـ ش، ص ۴۴۲.

۲. ضمیره غفّاراوا. تذکره‌های سرخوش و خوشگو همچون سرچشمهٔ نقد و سخن‌شناسی. خجند. ۲۰۰۱ م.
۳. خوشگو بندرابن داس. سفینهٔ خوشگو (دفتر ثالث). پتنا. ۱۹۵۹ م، ص ۴۰۰.

محمّد افضل سرخوش و هنرِ شاعریِ او

محمّد افضل سرخوش در شمار سخن‌سرایان بزرگ و هنرمند ادبیّات فارسی‌زبان هندوستان قرار دارد که با محصول ایجادی‌اش چه در نظم و چه در نثر مقام ارزنده پیدا نموده است. او توسّط کلام پرمعنی خود در رشد و نمو ادبیّات فارسی‌زبان هند خدمت شایسته‌ای کرده است. طبع بلند و ابیات نفیس و دلپسند او را هنوز معاصرانش اعتراف کرده‌اند. چکیده‌های قلم شاعر در زمان زندگی‌اش با بدیعیت بلند، خوش‌آهنگی و طراوت و غناوت خود، پسند خاص و عام گردیده، در بیرون از هندوستان نیز شهرت یافته است. به‌قول سراج‌الدّین علی خان آرزو:

"شعرش به‌ایران رسیده و نصرآبادی داخل تذکره نموده". (۱۰، ۱۵۸۰)

نگارندۀ «نتایج‌الافکار» موقعیّت و مقام شاعری او را توصیف داده می‌نویسد:

"صاحب کلام دلکش است. در مراتب سخن‌شأن عالی داشت و ذهن رسایش مشعوف بلندخیالی و نزاکت از فصاحت نظامش آشکار و اشعار بلاغت‌آثارش پسند فصحای روزگار... طبع موزونش خوش‌کردۀ تناسب الفاظ و لطافت مضامین او..." (۶، ۱۸۳)

صاحب «تذکرۀ بی‌نظیر» در خصوص در راه شاعری سلوک نمودن سرخوش سخن رانده، او را «خمخانۀ سخنوری و دماغ‌رسان نشئه معنی‌پروری» می‌نامد. (۳، ۷۳)

نظر به‌معلومات «شمع انجمن»: "سرخوش می‌فروش، مصطبۀ معانی است و قدح‌گردان انجمن سخندانی. عمرها در کوچۀ شاعری شتافت و صحبت جمعی از صاحب‌طبعان عصر خود دریافت". (۱۶، ۲۰۷)

شیرخان لودی نیز به‌سرخوش بهای سزاوار داده می‌نویسد:

"... و در موزونان مشهور به‌خوشگویی و نیکوبینی". (۱۸، ۲۳۰)

در «تاریخ محمّدی» او "از اکمل‌الشّعرای زمانه" (۱۴، ۳۳) و در «مجمع‌النفایس» "از شعرای قراردادهٔ هندوستان" (۱۰، ۱۵۸) به‌قلم رفته است.

خود سرخوش نیز در «کلمات‌الشّعرا» بارها سخنان دیگر شاعرانی را که به‌او بهای بلند داده‌اند، آورده است. او می‌نویسد:

"میر موسوی خان اکثر از راه مهربانی می‌فرمود که در هند سه شاعر دیدم: غنی، ناصر علی، سرخوش". (۱۳، ۹۹)

و یا در جای دیگری می‌آرد:

"میرزا بیدل گفت: شاعری عبارت از معنی تازه‌یابی است، همچو تو صاحب‌تلاش در عهد تو نیست". (۱۳، ۳۴)

خود سرخوش نیز به‌مرتبهٔ سخن‌گستری خود افتخار می‌کرد. این خلاصه را در آن اساس برآوردن ممکن است که در «کلمات‌الشّعرا» بارها به‌خودستایی راه داده است. مثلاً، در جایی قدرت شاعری‌اش را به‌این کلمات قدردانی نموده است:

"من بی‌طالع هر گاه در دیوان خود نظر می‌کنم، این‌قدر معنی‌های تازه می‌یابم که شعرا برای یک مصرع عاجزند، نمی‌یابند. امّا هیچ کس خریدار نیست، بلکه به‌گوشهٔ چشم نمی‌نگرد:

یوسفی در پرده بودم، کس خریدارم نشد
خویش را بفروختم، با خویش سودا بازگشت

در جای دیگر در تعریف معنی‌یابی خود چنین قید می‌کند:

"این بیت فقیر در نعت و منقبت گفته و مشهور گشته. میرزا بیدل گفت که این بیت به‌نام میر حشمتی صاحب تلاش را نیست. شاید توارد شده باشد". (۱۳، ۱۹)

سرخوش از سن ۹–۸ سالگی به‌نوشتن شعر آغاز کرده است. در خردسالی لیاقت او را به‌نظم پی برده برادرش خیرالدّین محمّد متخلّص به‌عجزی، به‌اصلاح اشعار و تکامل ایجادی او توجّه زیادی ظاهر می‌کند. چنانکه خود سرخوش در این مورد ذکر نموده است:

"برادر کلان فقیر خیرالدّین محمّد طبعی موزون داشت. عجزی تخلّص می‌کرد. شعر به‌طرز شعرا می‌گفت. فقیر در خدمت او تربیت می‌یافت. در سن هشت و

نه‌سالگی روزی به‌راهی می‌رفت، خواجه‌سرای خوشرو دید بر بالای چاه زنخدان خالی داشت. این معنی به‌خاطر آورده، مطلعی گفته:

بـر زنخـدان تـو خـال سـیهی افتادسـت
همچو دلوی است که بالای چهی افتادست

پیش برادر خود خواندم، محظوظ شد و مرا در برکشید و به‌پیشانی بوسه داد. از آن روز در صدد اصلاح کار من شد". (۱۳، ۱۰۴)

در آن مدّت کوتاهی که سرخوش در تحصیل هنر شعر و شاعری اشتغال می‌ورزد، به‌پختگی کلام و گفتن سخن بلند موفّق می‌گردد. راجع به‌همین نکته خود سرخوش نوشته است:

"در سن ۱۱سالگی در قصبهٔ کرانه دختر صاحب‌حسن رسن‌بازی را دیده، این رباعی گفتم:

آن دلبر بوالعجب که ماه زیباسـت   بالای الم چو گل به‌شاخ رعناست
نه، نه، غلطـم کـه آفتـاب محـشر   یک لحظه برآمد و قیامت برپاست

غلغلهٔ این رباعی در تمام میان دوآب افزود و قاضی پیرمحمّد رهایی و غیره سخنوران که در این گل‌زمین بودند، پیش پدر فقیر آمده گفتند که این پسر چیزی می‌شود، از حال این غافل مشوید".

میراث ادبی سرخوش از نظم و نثر عبارت است. متأسّفانه، فهرست پُرّهٔ آثار ادبی سرخوش در تذکره‌ها دچار نمی‌شود. معلومات نسبتاً مفصّل را در این خصوص بندرابن داس خوشگو داده است. او کلیّات سرخوش را ۴۵ هزار بیت نوشته، از آثار او مثنویات «نورالانوار»، «قضا و قدر»، «ساقی‌نامه»، «در بعضی خصوصیّات هندوستان»، «جنگنامهٔ محمّد اعظم‌شاه»، «حسن و عشق»، دیوان قدیم و جدید و در نثر تذکرهٔ «کلمات‌الشّعرا»، «جوش و خروش» و دیباچهٔ دیوان را نامبر کرده است (۱۵، ۷۶) که این هم فهرست پُرّهٔ آثار سرخوش را تشکیل نمی‌دهد. از تذکرهٔ خود شاعر ما دربارهٔ چند اثر دیگر او معلومات به‌دست می‌آوریم. از جمله، در تذکره مثنوی «در تعریف خسخانه» که آن را سرخوش در مدح همّت خان گفته بوده است، ذکر می‌یابد. (۱۳، ۲۴) و یا رسالهٔ دیگر خود را چنین ثبت نموده است:

"فقیر تمام خلاصهٔ مطلب کتاب «منطق‌الطّیر» شیخ فریدالدّین عطّار در رباعی بسته و سوای آن چندان مطالب صوفیه عالیه و حکایات غرایبی در رباعیها بسته، در رسالهٔ «روایه» که در تتبّع «لوایح» مولوی جامی نوشته، به‌تفصیل مرقوم است". (۱۳، ۱۷)

از مطالعهٔ «کلمات‌الشعرا» معلوم می‌شود که دیوان میر معز و دیوان ناصر علی را نیز سرخوش تدوین نموده بوده است. چنانکه او در ضمن شرح حال محمّدطاهر غنی می‌نویسد:

"دیوانش که سراپا انتخاب است، میرزا محمّدعلی ماهر ترتیب داده. چنانکه دیوان میر معز و ناصر علی را فقیر تدوین نموده". (۱۳، ۴-۸۳)

در معلومات تذکره‌نویسان دیگر از میراث ادبی سرخوش تنها یا دیوان او ذکر شده است یا «کلمات‌الشّعرا». مثلاً، در «تذکرهٔ حسینی» (۱۷، ۱۶۱)، «مجمع‌النفایس» (۱۰، ۱۵۸)، «نتایج‌الافکار» (۶، ۱۶۳) غیر از «کلمات‌الشعرا» همچنین دیوان او تذکّر یافته است.

در «سرو آزاد» (۹، ۱۶۱)، «خزانهٔ عامره» (۸، ۲۶۳)، «شمع انجمن» (۱۶، ۲۶۳) و «ریاض‌العارفین» (۱۱، ۳۰۴) تنها «کلمات‌الشعرا» نام‌برده شده است و خلاص.

فهرست پُرّهٔ آثار ادبی سرخوش به‌طور ذیل است:

۱. مثنوی «نورالانوار». ۲. مثنوی «حسن و عشق». ۳. مثنوی «قضا و قدر». ۴. مثنوی «در بعضی خصوصیّات هندوستان». ۵. «ساقی‌نامه». ۶. «جنگنامهٔ محمّد اعظم شاه». ۷. «کلمات‌الشعرا». ۸. «جوش و خروش». ۹. دیباچهٔ دیوان میان ناصرعلی. ۱۰. مثنوی «در تعریف خسخانه». ۱۱. «رساله». ۱۲. دیوان جدید. ۱۳. دیوان قدیم.

تدوین دیوان میر معز و ناصرعلی سرهندی را نیز سرخوش به‌جا آورده است.

متأسّفانه، از همهٔ این اثرها فقط تذکرهٔ سرخوش باقی‌مانده است. بعضی از ادبیّات‌شناسان هند از چاپ شدن دیوان سرخوش خبر داده‌اند که درست نیست. مثلاً، نقوی چنین خبر داده:

”راجع به‌دیوان سرخوش گردآورندهٔ «سرو آزاد» در حاشیه آن نوشته است که در کلکتّه به‌طبع رسیده است“. (۷، ۲۱۳)

این عقیده از جانب خاورشناسان زیادی ردّ شده است. از جمله، خود نقوی از بی‌احتیاطی و غفلت فرزندان سرخوش تلف شدن دیوان او را قید کرده می‌گوید:

”گمان می‌رود که آن (دیوانی که سال ۱۹۰۶ م در کلکتّه چاپ شده است، غ.ض.) دیوان میرزا یحیٰی خان سرخوش باشد“. (۷، ۲۶۵)

عبدالله‌جان غفّاراف نیز در این بابت علیحده توقّف نموده‌اند:

”دیوان اشعاری که ادبیّات‌شناسان هندی به‌او نسبت می‌دهند، در واقع دیوان اشعار میرزا یحیٰی خان سرخوش است که اهل ایران بوده، در عهد مظفّرالدّین قاجار عمر به‌سر می‌برد و دیوانش سال ۱۹۰۶ م در کلکتّه به‌طبع رسیده بود. از اثرهای سرخوش تنها تذکرهٔ «کلمات‌الشّعرا» به‌ما رسیده است“. (۴، ۶۱۱)

صادق‌علی دلاوری (۵، ۹) و ستار (۱۹، ۸۳۱) چنین اظهار نظر دارند که موافق معلومات تذکرهٔ «گل رعنا» سرخوش صاحب دو دیوان بود ـ دیوان قدیم و جدید. لیکن این اثرها به‌سبب بی‌احتیاطی فرزندان سرخوش تلف شدند.

همین طریق، از تصنیفات سرخوش تنها تذکرهٔ او و آن ابیات پراکنده‌ای که در تذکره‌های مختلف همچون نمونهٔ اشعار سرخوش آورده شده‌اند، باقی‌مانده است.

در تاریخ ادب فارسی تذکرهٔ «کلمات‌الشعرا» نقش بزرگ دارد. مخصوصاً در آموزش ادبیّات فارسی‌زبان هندوستان قرنهای ۱۶–۱۷ خدمت این تذکره مهم است. آن را هنوز در زمان زندگی سرخوش معاصرانش به‌حیث یک تذکرهٔ بزرگ اعتراف نموده‌اند. از آن جمله، به«کلمات‌الشعرا» معاصران سرخوش ـ بندرابن داس خوشگو (۱۵، ۷۴)، سراج‌الدّین علی خان آرزو (۱۰، ۱۵۸)، غلام علی آزاد بلگرامی (۹، ۱۴۳)، میر حسین دوست سنبلهی (۱۷، ۱۶۰) و دیگران بهای ارزنده داده‌اند.

بخشی از تذکره‌نگاران و محقّقان بعدی نقش این تذکره را نه تنها در ادب فارسی نشان داده‌اند، بلکه موقع آن را تقدیر نموده، وجهٔ اصلی اشتهار شاعر شماریده‌اند. از آن جمله، آفتاب اصغر راجع به‌تذکرهٔ سرخوش و نقش آن در تاریخ ادب فارسی اندیشه رانده نوشته است:

"اگرچه در نظم و نثر اثرهای متعدّدی به‌جای گذاشته است، ولی عمدهٔ شهرتش مدیون «کلمات‌الشعرا» است که تذکره‌ای است مشتمل بر احوال شاعران فارسی‌زبان عهد جهانگیر، مخصوصاً دربارهٔ سخنوران معاصر با پادشاه آخرالذکر اطّلاعات اصیل و دست اوّل می‌دهد". (۱، ۴۰۵)

قابل توجّه است که خود سرخوش نیز به‌اثر خویش بهای سزاوار و ارزنده داده است. او در تقریر ارزش اثر خویش چنین آورده است:

"عجب مجموعهٔ کمالات خوش خیالان است و طرفه گلدستهٔ رنگین صاحب کلامان. عباراتش از استعارات مبرّی و الفاظش از تکلّفات لغات معرّی. فارسی صافش همچون آب روان است و روزمرّه شسته و روفتهٔ شیرازیان. نظمش از نظم پروین سبقت‌جو، نثرش از نثر «گلستان» سخنگو:

سزد این نسخه را گـر برنویـسد　　بـه‌بـرگ گـل ز آب زر نویـسد

هرکه این کتاب سراپا انتخاب را به‌دست آرد به‌انتخاب نمودن هیچ دیوانی احتیاج ندارد، زیرا که اکثر شعرا که به‌تازه‌گویی مشهورند، اشعار خوب و برجستهٔ ایشان در اینجا مستور است. هر انتخاب چون پنجه‌ای است، امّا پختهٔ ید بیضا. اگر یکی از آن کم کنی، عیب است". (۱۳، ۱۲۷)

گفتار بالا بار دیگر شهادت بر آن دارد که «کلمات‌الشعرا» از تذکره‌های مشهور ادبیّات فارسی‌زبان هندوستان محسوب می‌گردد. متن انتقادی تذکره بار اوّل سال ۱۹۴۲ م در لاهور و بار دوّم سال ۱۹۵۱ م در مدراس با صلاحدید محقّقان و ادبیّات‌شناسان هند منتشر گردید. نشر انتقادی تذکره با توضیح صادق‌علی دلاوری صورت گرفت. مصحّح متن انتقادی تذکره را از روی پنج نسخهٔ در دانشگاه پنجاب محفوظ بودهٔ آن تدوین نموده است. در مقدّمه‌ای که به‌زبان اردو نوشته، دلاوری اصولهای پیش گرفته‌اش را در تهیّهٔ متن تأکید نموده، در تکیه به‌معلومات تذکره‌ها و «کلمات‌الشعرا» دایر به‌اصل و نصب، استادان و شاگردان، ملازمت، تخلّص، گوشه‌نشینی و دیگر نکته‌های حیات سرخوش معلومات می‌دهد. سپس، عاید به‌تصنیفات سرخوش، علّت اصلی تألیف تذکرهٔ مزبور، مأخذهای آن، طرز تحریر، مختصات کلام، هنر او در

تذکره‌گویی سخن رانده، نسخ در دانشگاه پنجاب محفوظ بودهٔ «کلمات‌الشعرا» را توصیف نموده است.

محمّد اقبال که به‌نسخهٔ نشر مذکور پیشگفتار نوشته است، به‌کار مصحّح بهای بلند داده چنین نگاشته است:

"صادق‌علی دلاوری تذکرهٔ «کلمات‌الشعرا» را معلوم همه گردانیده، خدمت کلان علمی را به‌جا آورده است. شایع کردن چنین کتاب مفید و مقبول شایستهٔ تحسین بود". (۱۳، ۲)

سرخوش از زمرهٔ شعرای محبوب و هنرمند عهد خود نیز هست. برای تثبیت حقیقت سخن‌گستری و شناخت اصالت هنر او به‌برخی از نمونه‌های اشعارش استنباط خواهیم کرد.

شناخت اصالت هنر شاعر، پیش از همه، از تحقیق دایرهٔ موضوعات وی آغاز می‌گردد. زیرا بدین‌وسیله امکان دارد که ما درجهٔ دید گوینده، دامنهٔ اندیشهٔ وی را تشخیص نماییم. موضوع اشعار شاعر دایرهٔ افکار و چگونگی جلوهٔ زندگی را در شعر رونما می‌کند.

سرخوش در تحقیق و تفسیر اکثر مسائل تصوّف کوشیده، توانسته است که راجع به‌مهم‌ترین جنبه‌های عرفان، مراحل سیر و سلوک، ارکان صوفیه نظر مشخّص خویش را ابراز دارد.

شعرای عرفانی مصطلحات ویژهٔ خود را داشتند و آن را بی‌اقتضای موضوع استفاده می‌نمودند. سرخوش نیز برای افادهٔ مفهوم عارف یا صوفی از عبارات «اهل نظر»، «اهل دل»، «اهل صفا» استفاده می‌کند. مثلاً، جایی با استفاده از عبارهٔ «اهل صفا» می‌فرماید:

دید و دریافت بر اهل صفا هردو یکی‌ست
همچو آیینه دل و دیدهٔ ما هر دو یکی‌ست
(۱۲، ۳۲۴)

مصرع دوّم بیت حامل مضمون عرفانی می‌باشد. باید گفت که دیده و دل عارف همان وقت یک می‌شود که او به‌مقام وحدت برسد.

از اینجا می‌توان نتیجه برداشت که تبیین فلسفۀ وحدت‌الوجود در مرتبۀ عرفانی سرخوش مقام نمایان دارد. البتّه، این بی‌سبب نیست. سرخوش به‌ابن عربی تعلّق خاطر داشته، او را همچون عارف بزرگ می‌شناخت. چون فلسفۀ وحدت‌الوجود به‌نام ابن عربی مربوط است، نظرات این عارف شناخته به‌تعلیمات عرفانی سرخوش بی‌تأثیر بوده نمی‌تواند. کثرت مسائل وحدت‌الوجودی در اشعار سرخوش، پیش از همه، مربوط به‌همین عامل است.

سرخوش چون عارفان موحّد نهایت حاصل سیر و سلوک عارف را در مقام توحید می‌داند و می‌نویسد:

هرکس به‌سوی خلوت توحید راه‌جوست الله گر رود بـه‌زبـانش زیـاده‌گوسـت
(۱۲، ۳۳۵)

ضمن تفسیر جوهر وحدانیّت عالم و اتّحاد خالق و مخلوق شاعر به‌نتیجه‌ای می‌رسد که در مذهب عشق شاه و گدا نیست، چون که نهایت آنها یکی است و یگانگی اصل همۀ آنهاست:

گــدا و شــاه برابــر بــه‌نامــۀ عــشقند چنین نوشت به‌خسرو جواب را شیرین
(۱۲، ۳۴۲)

از دیگر مسائل عرفانی که در نظرات عرفانی سرخوش نقش نمایان دارد، تفسیر و توضیح فقر محسوب می‌گردد. به‌اندیشۀ سرخوش هرکه لباس فقر پوشد، او از همه آلودگیها و علایق که موجب پیوند سالک به‌دنیا می‌گردند، پاکیزه و آزاد گردد:

در لباس فقر دل ز آلودگیها پـاک خرقۀ پُربخیۀ ما کیسۀ دلّـاک شـد
(۱۲، ۳۴۲)

به‌اندیشۀ سرخوش مقام فقر برای عارف تنها در حال وارستگی از قیود دست می‌دهد. از این رو، تا مقام وصل که آن را شاعر «کعبۀ وصل» می‌خواند، نیم قدم راه است. تنها جهد عارف می‌تواند که این فاصله را از میان بردارد و عین خود شود:

نـیم گـام اسـت راه کعبـۀ وصـل دوری ما ز عذر لنگ خود اسـت
(۱۲، ۳۲۴)

ضمن طرح‌ریزی بحث فقر و فنا سرخوش از عرفا به‌تعبیر «عریان‌تنان» یاد می‌کند:

از زر و مـال جهـان عریـان‌تنـان وارسـته‌انـد
غنچه‌چینان در گره خود را چو گوهر بسته‌اند
(۱۲، ۳۲۵)

مطابق نظر عرفا چون صوفی را فقر میسّر شود و نفس بمیرد، مرحلۀ فنا پیش آید که آغاز بقا در حق است. این نظریۀ صوفیانه در مرکز فلسفۀ عرفانی سرخوش قرار دارد. او سعی خویش را در طریقت برای رسیدن به‌فنا می‌شمارد:

ز بس سعی دگر بر کام در راه فنا دارم   چو برق از گرمی رفتار آتش زیر پا دارم
(۱۲، ۳۲۶)

سرخوش انتخاب پیر را برای رسیدن به‌حق امر واقعی می‌شمارد. به‌این خاطر، او تلقین می‌نماید که اگر خواهی که به‌ره حق قدم گذاری، نخست دامن پیری به‌کف‌گیری:

خواهی که قدم در ره حق بگـذاری   باید کـه بـه‌کـف دامـن پیـری آری
(۱۲، ۳۲۸)

از مجموعۀ مضامین عرفانی در اشعار سرخوش می‌توان به‌نتیجه‌ای رسید که وی توانسته است، مسئله‌های اساسی عرفان و تصوّف را مطرح ساخته، همواره هنر سخن‌گستری خود را تکمیل دهد.

سرخوش کوشیده است که در اشعار خویش به‌تمام مسائل اجتماعی و اخلاقی رایج دست زده، نظرات جالب توجّه ابراز دارد. از این لحاظ، در اشعار وی سخن گاهی از ناسازگاری دوران، اعتراض از زمانه، مفلسی و ناداری اهل هنر گاهی پند و نصیحت، ترنّم تواضع، گاه دیگر انساندوستی و دیگر مسائل مهمّ اخلاقی می‌رود. جایی او از آلایشات و تعلّقات جهان شکوه نموده، به‌نتیجه‌ای می‌رسد که از این آلایشگاه و مبدأ ناجوریها و گرفتاریها بهتر است که به‌تجرّد ره بری:

ز آلایـش جهـان بـه‌تجـرّد تـوان گذشـت
ره پرگل است و گوشۀ دامن کشیدنی است
(۱۲، ۳۳۶)

در مورد دیگر، وی با ترنّم و ستایش از خاکساری ادّعا بر آن دارد که میان فقر و سلطنت یک پرده بیش فرق نیست. وی طبل شاهی را به‌کشکول درویشان برابر می‌شمارد:

یک پرده بـیش نبـود در فقـر و سـلطنت فـرق

طبل شهی است کشکول، گر پوست کند گویم

(۱۲، ۳۳۶)

باید ذکر کرد که عبارهٔ «پوست‌کند گفتن» تعبیر عامیانه بوده، در شعر شاعر خیلی زیبا جای خود را صاحب شده است. این مثال نیز اندیشه‌های بالایی ما را راجع به‌کاربست ضرب‌المثل و مقالهای خلقی تقویّت می‌بخشد.

در مورد دیگر سرخوش گاهی احساس یأس می‌کند که جامعه قدر و منزلت انسان را از روی زر و سیم مقرّر می‌نماید. ولی از این قرارداد جامعه وی نتیجه می‌بردارد و تأکید می‌کند که عزّت انسان در دنیا هرگز به‌زر نیست و نخواهد بود. این معنی در یک رباعی شاعر خیلی صریح افاده گردیده است:

شد کیفیّت همدم و مونس معلوم گردید تمام رنگ مجلـس معلـوم

بی‌زر نبـود عـزّت کـس در دنیـا در خانهٔ قحبه قدر مفلـس معلـوم

(۱۲، ۳۳۶)

عشق و ترنّم زیبایی‌های آن در مغز و جوهر اشعار سرخوش قرار دارد. او به‌زندگی عاشقانه نظر می‌کند. چون هستی آثار حدوث خداوند است، ترنّم عشق بتان برای وی شمّه‌ای از همین عشق است که در بطنش تقرّب و پیوندی به‌ذات حق دارد. از اینجاست که می‌نویسد:

به‌برق عارضی یک دم مقابل در چمن گشتم

سراپا چون گل آغوش داغ خویشتن گـشتم

(۱۲، ۳۲۶)

محبّت و عشق یار که موجب وصف سرخوش گردیده است، نشئه‌ای از فیض تجلّی دارد که در کوه طور برای موسٰی(ع) تظاهر کرده بود. از همینجاست که سرخوش این جلوه را در جمال معشوق دنیایی که مظهر صنع الهی هست، مشاهده می‌کند:

به‌صحرایی مرا افکنده حـسن بـی‌نـشان او

که از خود رفتن مجنون بود ریگ روان او

(۱۲، ۳۲۸)

اندیشه‌های اخلاقی و انساندوستی نیز در اشعار سرخوش جای نمایان را اشغال می‌نماید. از موضوعات مهمترینی که سرخوش به‌آنها دخل کرده است، تلقین قناعت و مذمّت حرص، احترام فضل و کمال می‌باشد. مثلاً، جایی می‌گوید که افسوس اهل جهان از قناعت کمتر برخوردارند، چون که در طبع بشر حرص مادرزاد می‌باشد:

در اهل جهان بـود قناعـت بهتـر   مادرزاد است حرص در طبع بشر
(۱۲، ۳۲۸)

البتّه، دامن تحقیق جنبه‌های موضوعی اشعار سرخوش خیلی فراخ است و تفصیلات این مسئله برای شناخت اصالت هنری و فردی شاعر امر واجب می‌باشد.

سرخوش نیز چون دیگر شعرای سبک هندی موضوعات مختلف اشعارش را در پیراهن عبارات شاعرانه، رمز و نزاکت ویژهٔ سخن‌گستری افاده گردانیده است. از این دیدگاه، می‌توان او را همچون شاعر هنرمندی شناخت که در خلق معانی ناب و صور خیال نادرالجنس است. همین جنبهٔ هنری اشعار شاعر وادار می‌سازد که به‌اصالت هنری وی همچون شاعر نوجو روی آوریم و او را همچون یک نفر هنرمند شایسته بشناسیم.

شکست رنگ گل ـ تغییر رنگ و به‌معنی پریدن نیز به‌کار آید:

به‌گلزاری که بیند ناز عرض لشکر حسنش
تماشاکن شکست فوج ـ فوج رنگ گلها را
(۱۲، ۳۳۵)

در این بیت معنی انفعال گلها از جلوهٔ «لشکر حسن» معشوق منظور است.

جان به‌لب خیمه زدن ـ قرابت به‌مرگ، نزدیک شوی برآمدن جان:

تبخاله نیست در غم هجران ز تب مرا   کز فرقت تو خیمه زده جان به‌لب مرا
(۱۲، ۳۲۷)

سرخوش چون دیگر شعرای سبک هندی در عبارت‌سازی و ترکیب آفرینی یکرنگ و یکنواخت نیست. شاعر عبارات اضافی آفریدهٔ خویش را نیز ماهرانه به‌کار می‌گیرد. مثلاً، در بیت زیر برای افادهٔ معنی گذشت عمر و سپری شدن روزگار عبارتِ خوب «ورق‌گردانی دوران» را به‌کار می‌گیرد:

از ورق‌گردانی دوران کسی وارسته نیست

در همه دیوان او یک مصرع برجسته نیست

(۱۲، ۳۲۷)

در مصرع دوّم منظور از «دیوان» عمر بوده، «مصرع‌های برجستهٔ آن» روزهای خاطرنشین آن محسوب می‌گردند. در ارتباط به‌این نکته می‌توان افزود که در بیت فوق تناسب زیبایی جای دارد که میان ورق‌گردانی، دیوان و مصرع تظاهر می‌کند. شاعر عمر انسان را مشابه دیوانی می‌داند که گذشت وی در ورق‌گردانی این دیوان منعکس است. و روزهای عمر «مصرع‌های» این «دیوانند» که به‌نظر سرخوش برجسته نیستند. منظور از «نابرجستگی مصرعهای این دیوان» یک روز واقعاً آرام و آسوده و موزون نبودن در حیات انسان به‌حساب می‌رود.

طرف دیگر هنر شاعری سرخوش در استفادهٔ هنرمندانهٔ صنعت‌های بدیعی تظاهر می‌کند. سرخوش بسیار به‌تمثیل رو آورده است. از آن جمله:

کجا فقیر به‌دل جا دهد توانگر را   زمین فرو نبرد همچو قطره گوهر را

(۱۲، ۳۲۲)

دلیل اندیشهٔ آنکه توانگر را هرگز فقیر به‌دل جای نمی‌دهد، آن است که زمین قطره را فرو می‌برد، امّا گوهر را هرگز فرو نبرد. شاعر این تمثیل را خیلی زیبا و هنرمندانه به‌کار گرفته است.

در دیگر مورد می‌فرماید:

کشیدم در چمن آه از غم آن گل به‌افسوسی

درون بیضه بلبل سوخت چون شمعی به‌فانوسی

(۱۲، ۳۲۷)

در برابر تمثیل از دیگر صنایع بدیعی معنوی نیز زیاد استفاده برده است. نتیجهٔ همین هنرمندی شاعر است که کلام وی مجزّا و سخنش آراسته و پیراسته جلوه‌گر است.

سرخوش بیشتر به‌تشبیه، استعاره، توصیف، تشخیص، تلمیح توجّه کرده است. با مقصد شناخت اصالت هنری سرخوش در کاربست صنایع بدیعی به‌چند نمونهٔ آن رجوع می‌کنیم.

سرخوش گاه با استفادهٔ هنرمندانهٔ تشبیه‌های پوشیده معنی‌های برجسته می‌آفریند. مثلاً:

شراب از شرم لعلش بس که هر دم رنگ گرداند

ندانم شیـشهٔ صهباسـت یـا در جلـوه طاووسـی

(۲، ۳۲۷)

شاعر در مصرع دوّم خجالت شراب را به«شیشهٔ مست» یا «طاووس جلوه‌گر» مانند می‌کند. ولی در یک وقت آمدن دو تشبیه احتمالی نشان آن است که در این مصرع‌ها تجاهل عارف نیز کاربست شده است. شاعر می‌داند که وی شیشهٔ شراب است، ولی خود را به‌نادانی زده، می‌گوید که شیشهٔ صهباست یا طاووس جلوه‌گر.

در بیت دیگر گوهر بناگوش معشوق را به«صبح شب مهتاب» مانند می‌کند که از تشبیه‌های خیلی نادر است:

فتد یاقوت ز آب و رنگ پیش لعل می‌نوشش

بود صبح شـب مهتـاب گـوهر در بناگوشـش

(۱۲، ۳۲۶)

سرخوش در استفادهٔ توصیف نیز خیلی هنرمند است. چند نمونهٔ اشعار وی بازگوی این حقیقت‌اند:

افغـان مـن خبـر دهـد از جـان　　بـر تیـر آه نامـهٔ احـوال بـسته‌ام

(۱۲، ۳۲۶)

در این بیت «جان خسته» و «نامهٔ احوال» هردو توصیف می‌باشند:

دلم زانگونه گشته محو حسن حیـرت‌افـزایش

که خال عنبرین گردیده بر عارض سـویدایش

(۱۲، ۳۲۶)

در بیت بالایی عبارت‌های «حسن حیرت‌افزا» و «خال عنبرین» نیز حامل توصیف بوده، بار معانی را می‌کشند:

تشخیص: هرزه‌نالی‌هایت ای دل، سخت درد سر فزود

دور شـو، بـی‌صـبر،از پهلـوی مـا فریـاد کـن

(۱۲، ۳۲۷)

وقتی که دل هرزه نالی می‌کند، اینجا مشخّص می‌شود که یک عضو انسان عمل شخصیّت او را اکتساب می‌نماید. بر این نسبت که در اینجا تشخیصی نهفته است که موجب فصاحت کلام شاعر گردیده. در مورد دیگر با تشخیص می‌فرماید:

از خوشهٔ انگور عیان شد که در ایــن بــاغ
شــیرازهٔ جمعیّــت دلهــا رگ تــاک اســت
(۱۲، ۳۲۴)

و یا:

نالــهٔ مــا صــورتی بگرفــت بلبــل ســاختند
لختهای دل چو یک جا جمع شد، گل ساختند
(۱۲، ۳۲۵)

در این بیت تشخیص واقعاً زیبا به‌کار گرفته شده است. زیرا شاعر هنرمندانه میان انسان و اشیاء تناسب و ارتباط برقرار می‌نماید. مثلاً، او حاصل پیدایش بلبل را از صورت بستن ناله می‌شمارد و اتّحاد لخت‌های دل انسان را گل نامیده است.

باید یک نکتهٔ دیگر را نیز تذکّر داد که این بیت برخوردار از عناصر حس‌آمیزی نیز هست. «صورت بستن ناله» خود یک نوع حس‌آمیزی ست که در ارتباط صدا و تصویر به‌وجود آمده است. در این زمینه، یادآور شدن به‌مورد است که سرخوش همچون یک شاعر منسوب به‌سبک هندی این ویژگی سبکی را هنرمندانه تطبیق نموده است.

جای دیگر می‌فرماید:

لبریز ناله گشت ز بس پای تا سرم   چون نی بود به‌دیدهٔ زارم صدا نگاه
(۱۲، ۳۲۷)

در این بیت شاعر با اتّصال دو عنصر حسی ـ صدا و نگاه در آفرینش مضمون شاعرانه چیره‌دستی خویش را بیان ساخته است.

همین تنوّع موضوعات و ابعاد هنری سرخوش زمینهٔ اعتبار و نفوذ خاص او در هند گردید و مقام او را به‌صفت شاعر شهیر و ناثر ماهر در ترویج شعر و شاعری معیّن کرد.

پی نوشت

۱. اصغر، آفتاب. تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان خاوری. هلال. ۱۹۵۳ م. ش ۱۸۳. ص ۲.

۲. بهار، محمّدتقی. سبک‌شناسی یا تاریخ تطوّر نثر فارسی (چاپ هفتم). ج ۱. تهران، ۱۳۷۳ ه ش. ص ۴۶۷.

۳. بی‌نظیر، سیّد عبدالوهاب دولت‌آبادی. تذکرهٔ بی‌نظیر. الله‌آباد، ۱۹۴۰ م.

۴. غفّاراف ا. سرخوش، محمّدافضل ابن محمّدزاهد. اینسیکلوپدیا ساویتی تاجیک. دوشنبه، ۱۹۸۶ م. ج ۶. ص ۶۱۱.

۵. دلاوری، صادق علی. محمّدافضل سرخوش. کلمات‌الشعرا. ـ لاهور، ۱۹۴۲ م. ص ۱۱–۱.

۶. قدرت‌الله گوپاموی. نتایج‌الافکار. بمبئی، ۱۳۳۴.

۷. نقوی، سیّد علی رضا. تذکره‌نویسی فارسی در هند و پاکستان. تهران، ۱۹۶۷ م. ص ۸۱۹.

۸. آزاد، میر غلام علی بلگرامی. خزانهٔ عامره. کانپور: نولکشور، ۱۹۰۰ م. ص ۴۶۲.

۹. آزاد، میر غلام علی بلگرامی. مآثرالکرام موسوم به‌سرو آزاد. حیدرآباد، ۱۹۱۳ م (فصل اوّل)، ص ۳۵۹.

۱۰. آزاد، میر غلام علی بلگرامی. مجمع‌النفائس. لاهور، ۱۹۸۳ م.

۱۱. رای لکهنوی، آفتاب. ریاض‌العارفین. اسلام‌آباد، ۱۹۷۷ م. ص ۵۲۳.

۱۲. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. تذکرهٔ شعرای کشمیر. کراچی، ۱۹۶۷ م. ج ۱. ص ۵۱۴.

۱۳. سرخوش، محمّدافضل. کلمات‌الشعرا. لاهور، ۱۹۴۲ م.

۱۴. تاریخ محمّدی. تصحیح و تحشیهٔ علی عرشی. ج ۲. رامپور، ۱۹۶۰ م. ص ۳۱۹.

۱۵. خوشگو، بندرابن داس. سفینهٔ خوشگو (دفتر ثالث)، پتنا، ۱۹۵۹ م. ص ۴۰۰.

۱۶. حسن‌خان، نوّاب محمّدصدّیق. شمع انجمن. بهوپال، ۱۲۹۲ هجری. ص ۵۸۴.

۱۷. حسین، دوست سنبلهی. تذکرهٔ حسینی. لکهنو، ۱۸۷۵ م. ص ۳۷۵.

۱۸. شیرخان لودی. مرآت‌الخیال. بمبئی، ۱۳۲۴.

19. Storey C.A. Persian Literature. A Bio–Bibliographical Survey. London, 1953. Vol. I, Part.2. p.314.

پیوندِ تاریخی و فرهنگیِ تاجیکان با کشمیر

سرزمین ختلان‌زمین از دوران دور تاریخ به‌حیث یکی از مرکزهای نیرومند علم و فرهنگ اعتراف گردیده، همچون زادگاه چهره‌های تابناک علم و ادبیّات، سرزمین ظهور مکتب و نهضت‌های فکری شناخته شده است. قدمت تاریخی این منطقه به‌گسترش معارف و ادب فارسی در حوزه‌های مختلف آن در دوران گوناگون اشارت کرده است. از نظر دیگر، شهرت مخصوص تاریخی دریافتن سرزمین ختلان سبب مراجعت و مسافرت اهل نظر به‌این منطقه شده است. به‌شهادت سرچشمه‌های ادبی و تاریخی ادیبان و عارفان بی‌شماری در مسیر زندگی خود به‌این دیار سفر کرده، از استفادهٔ آب و هوای آن بهره‌یاب شده‌اند. وجود مزار مبارک یکی از پیشاهنگان عالم عرفان ـ میر سیّد علی همدانی ابن شهاب‌الدّین محمّد همدانی (۷۸۶-۷۱۴ ه‍/۱۳۸۴-۱۳۱۴ م) که در زمان خود در ایران با لقب «امیرکبیر» و «علی ثانی» و در هندوستان با نام «شاهِ همدان» مشهور گردیده است، سند مهم اثبات اندیشه‌های بالاست. مسافرت این مرد حق‌شناس به‌کولاب و مدّتی در بعضی دهات این سرزمین، امثال علی‌شاه و چوبک، مسکن اختیار کردن او نیز خود دلیل بر نفوذ شهرت این منطقه در تاریخ فرهنگ مردمان مشرق زمین محسوب می‌شود.

باید گفت که در ختلان دفن شدن میر سیّد علی همدانی و پسر و خویش و اقربایش زمینه‌های معین تاریخی دارند. به‌اتّفاق مؤلّفان سرچشمه‌ها میر سیّد علی همدانی در نیمهٔ اوّل عصر ۱۴ م از همدان به‌ختلان می‌آید و در آنجا به‌تبلیغ اسلام و تصنیف آثار شغل می‌ورزد. در این فرصت پیروان و مخلصان زیاد پیدا می‌کند و بعضی از آنها را به‌شاگردی قبول می‌نماید. خواجه اسحاق ختلانی از زمرهٔ آنهاست که بعدتر با دختر استادش ازدواج می‌کند. در کنار این میر سیّد علی همدانی در این سرزمین

دیهه‌ای را خریداری نموده، در آن مسجد و مدرسه و کتابخانه‌ای بنیاد کرده، همهٔ آنها را وقف می‌نماید. مدّت چند سال در ختلان اقامت داشتن میر سیّد علی همدانی، تربیت شاگردان از این محل، دختر خود را به‌فرزند ختلانی خانه‌دار کردنش و امثال این علی همدانی را به‌آن وادار می‌کند که او پیش از مرگ وصیت کند که نعشش را به‌ختلان برند. قابل تذکّر است که پس از درگذشت امیرکبیر و در این دیار قرارگرفتن مدفن وی تشریف اهل دل به‌اینجا بیشتر گردید و بی‌شک، زیارت مزار مقدّس این بزرگوار وجهٔ دیگر نفوذ مسافرت ادیبان و شاعران به‌این سرزمین شد. در این زمینه، مسافرت شاعران فارسی‌گوی هند به‌ختلان نیز جریان پذیرفت که شرف زیارت مزار میر سیّد علی همدانی را نیز می‌توان از وجوه اصلی سفر آنها به‌این سرزمین مقرّر کرد. از جمله، تعدادی از سرچشمه‌ها به‌سفر یکی از سخن‌سرایان و دانشمندان شهیر قرن ۱۶ هند صرفی کشمیری به‌ختلان زمین اشارت نموده‌اند. او مدّت سه ماه در مزار میر سیّد علی همدانی اقامت اختیار کرده بود. صرفی در «مغازی النّبی» نام مثنوی‌اش دربارهٔ مسافرت خویش به‌کابل، سمرقند، مشهد، بلخ، حجاز، ختلان و غیره به‌تفصیل سخن رانده، از آن جمله نوشته است:

مشرّف شده این فقیر حقیر   به‌طوف مزار امیرکبیر
(۱۵، ۶۳۹)

نباید فراموش ساخت که در شبه قارّهٔ هند و پاکستان صرفی کشمیری، قبل از همه، چون مرد فاضل و دانشمند و عالم متبحّر ساحهٔ تصوّف شناخته شده است. سران شعردوست و ادب‌پرور زمان بحر مطرح ساختن مشکلات شعر و عموماً معمّاهای ادبی دور به‌او مراجعت می‌کردند. در علم تصوّف مرتبهٔ بزرگ یافتن صرفی را به‌اعتبار گرفته سعید نفیسی او را «از مشاهیر صوفیهٔ حنفیهٔ قرن دهم» (۱۳، ۸۲۹) و «از مشایخ معروف صوفیهٔ هندوستان» (۱۲، ۴۷۰) نام می‌برد. چنانکه گفته آمد، عامل مهم سفر صرفی به‌ختلان باید محبّت افزونش به‌شخصیّت میر سیّد علی همدانی و عقاید او محسوب گردد. از نظر دیگر، اهل علم و ادب و فضلا و عرفای سرزمین هند به‌شخصیّت و عقاید میر سیّد علی همدانی اخلاص و ارادت تمام داشتند و بی‌شک، صرفی کشمیری این

انسان عارف هرگز از این دایره بیرون بوده نمی‌تواند. این پیوند و ارادت، پیش از همه، به‌خدمت‌های امیرکبیر در تبلیغ اسلام در سرزمین هند تکیه می‌کند.

چنانکه تأکید شد، در اخبار تاریخی به‌ارادت مردم هند، خاصّه سرزمین کشمیر نسبت به‌امیرکبیر در همهٔ زمانها اشارات فراوان رفته. علما و فضلای این منطقه میر سیّد علی همدانی را از بزرگ‌ترین شخصیّت‌های روحانی خطّهٔ کشمیر شناخته‌اند. ا. غفّاراو در رابطه با این مسئله نوشته است که علی همدانی را «رهبر بزرگ کشمیر می‌نامند». (اقت. از کیت.: ۲۳، ۶۴) و این، البتّه، بی‌سبب نیست، زیرا به‌قول دانشمند ایرانی مهدی درخشان او به‌کشمیر رفته، «خلقی را مرید خود ساخت». (۸، ۸۳) محمّد داراشکوه نیز در «سفینةالاولیاء» به‌همین معنی تأکید فرموده است:

> "و ابتدای اسلام در کشمیر با برکات مقدم شریف ایشان (میر سیّد علی همدانی، ض.غ.) است و امروز خانقاه ایشان (خانقاه معلّی، ض.غ.) در کشمیر موجود است". (۷، ۱۰۸)

جهت توضیح بیشتر مسئله اشارت چند نکتهٔ مربوط به‌سبب‌های اعتقادات مردم هند در زمینهٔ مسافرت امیرکبیر به‌این سرزمین ضروری می‌نماید.

میر سیّد علی همدانی چندین بار به‌کشمیر مسافرت انجام داده است. بنا به‌معلومات «تاریخ حسن» او بار اوّل (سال ۱۳۷۲ م) در عهد سلطان شهاب‌الدّین به‌همراه ۷۰۰ نفر خویش و اقربا و مریدان و شاگردانش وارد کشمیر شد، در محلّهٔ علاءالدّین‌پور فرود آمد و چهار ماه در آنجا اقامت داشت. آن وقت میان سلطان شهاب‌الدّین و سلطان فیروزشاه تغلق جنگ عظیمی برپا بود. بنابر سعی میر سیّد علی همدانی که برای استقرار صلح در شهر فیروزپور با سلطان شهاب‌الدّین ملاقات نمود، کار به‌صلح انجام یافت و ولایت پنجاب تا مرز سرهند تحت تصرّف شهاب‌الدّین محمّد درآمد. (۲۶، ۱۷۳)

مسافرت دوّم میر سیّد علی همدانی به‌کشمیر (سال ۱۳۷۹ م) در زمان سلطان قطب‌الدّین صورت گرفت و مدّت دو تا پنج سال ادامه یافت. بار سوّم (سال ۱۳۸۴ م) در این دیار همگی چند روز توقّف نموده‌است و خلاص.

م.سلطانزاده در این خصوص می‌نویسد:

”به‌عقیدهٔ ا.ا. سیمیان‌اف، میر سیّد علی همدانی شش سال و به‌گفتهٔ میرزا حیدر چهل روز و به‌قول خواجه اعظم دیده‌مری کشمیری سه سال در کشمیر زندگی کرده است. به‌فکر ما هر سه مؤلّف هم به‌ناصحیحی راه داده‌اند... از مقایسه و مشاهدهٔ دلیل و سندهای سفر و زندگی میر سیّد علی همدانی به‌چنین خلاصه‌ای آمدن ممکن است که او در کشمیر و مضافات آن پنج سال اقامت ورزیده است“.

قابل تأکید است که این مسافرات میر سیّد علی همدانی پیوسته از جانب اخلاص‌مندان مورد پذیرایی قرار می‌گرفت. از جمله، سیّد محمّد خاوری به‌مناسبت اوّلین مرتبه به‌کشمیر تشریف آوردن میر سیّد علی همدانی ابیات ذیل را هم در صفت و هم در مادّهٔ تاریخ این سفر سروده:

میر سیّد علی شه همدان   سیر اقلیم سبعه کرد نکو
شد مشرّف ز مقدمش کشمیر   اهل آن شهر را هدایت‌جو
سال تاریخ مقدم او را   یابی از مقدم شریف او
(۲۳، ۱۴)

باعث تذکّر است که میر سیّد علی همدانی میان سلاطین و بزرگان این دیار نیز نفوذ مذهبی زیادی کرد. حکمرانان کشمیر ـ سلطان شهاب‌الدّین و سلطان قطب‌الدّین از مریدان او بودند. محض، با توصیه او سلطان شهاب‌الدّین در سرینگر مسجد جامع بنا کرد. سلطان قطب‌الدّین نیز زیر رهنمایی او عمل می‌کرد و هر یک امرش را با دل و جان به‌جا می‌آورد. با شنیدن خبر ورود میر سیّد علی همدانی به‌سرزمین کشمیر او با امرای مملکت برای پیشوازش از شهر بیرون رفته، با کمال احترام استقبال نموده و در محلّهٔ علاءالدّین‌پور منزل شایانی برای اقامت او تهیّه کرد. صفّهٔ مربّعی برای او در کشمیر آراسته بودند. سلطان قطب‌الدّین با اخلاص و آداب محبّت و ارادت هر روز به‌خدمتش می‌رفت، از صحبتهایش بهره‌ور می‌گشت و همهٔ نصیحت‌ها و توصیه‌های او را به‌اجرا می‌آورد. لباس هندوان را که تا آن زمان بر تن می‌کرد، کنار گذاشت و از دو خواهر که در ازدواج وی بوده‌اند، یکی را طلاق داد. (نک: ۲۶، ۱۷۳)

در رابطه با مناسبات میر سیّد علی همدانی با امرای متذکّره نقل و حکایات زیادی در سرچشمه‌ها آمده که همگی به‌ارادت تمام ایشان نسبت به‌این عارف نام‌آور اشارت دارند.

از جملهٔ آن اقوال این است که وقتی علی همدانی کلاه مبارک خود را برای سلطان قطب‌الدّین عطا نمود، سلطان آداب قبول آن را به‌جا آورده، آن را به‌سر خود نهاد و این سنّت تا آخر سلطنت خانوادهٔ شاهمیریان ادامه یافت. تا آن دمی که با خواهش سلطان فتح شاه کلاه علی همدانی در کفن او پیچانیده شد (۱۵۱۶ م)، سلاطین شاهمیری کلاه او را به‌سر می‌نهادند. (۶، ۲۰۶؛ ۱۶، ۷۳؛ ۲۴، ۲۴؛ ۹، ۱۱–۱۰)

میر سیّد علی همدانی چندین سال حیاتش را در کشمیر گذرانیده، سلسلهٔ مراتب عرفانی را در این سرزمین به‌وجود آورد. با دستور او مدرسه‌ها و مرکزهای تعلیمی اسلامی در هر دیهه تأسیس یافتند. از آن جمله، اوّلین مدرسهٔ اسلامی با نام «مدرسةالقرآن» نیز بنا کردهٔ اوست که در آنجا علوم اسلامی و زبان‌های عربی و فارسی درس داده می‌شد. در مدرسهٔ مذکور شیخ سلیمان که قبلاً هندو بود و به‌ارشاد و هدایت شاه همدان به‌دین اسلام رو آورده، به‌آموزش «قرآن» توجّه ظاهر نموده بود، به‌تحصیل پرداخت و پس از آن همچون یکی از مفسّران نامور «قرآن» در سرزمین هند شناخته شد.

در عهد سلطان سکندر نیز یک مدرسهٔ اسلامی تأسیس یافت که به‌سبب در نزدیک مسجد جامع قرار داشتنش با نام مدرسهٔ مسجد جامع مشهور گشت. در آن مدرسه میر محمّد علی بخاری، ملّا محمّد یوسف کشمیری، ملّا صدرالدّین کاشی، مولانا سیّد حسین منطقی و غیره به‌تدریس مشغول بودند. همچنین، در این دوره جمال‌الدّین مدهوش نیز که با همراهی امیرکبیر به‌کشمیر آمده بود، «عروةالوثقٰی» نام مدرسه‌ای را برپا کرد. (۱۹، ۴۵)

از شیوهٔ دیگر کار امیرکبیر آن بود که مبلّغان و واعظان متعدّد را تعلیم داده، آنها را به‌نقاط گوناگون کشمیر می‌فرستاد، تا مردم را به‌تعلیمات اسلام آشنا نمایند. شاگردان میر سیّد علی همدانی در سرتاسر کشمیر خانقاه و مدرسه‌ها برقرار نمودند. چنانکه، سیّد محمّد قُریشی در بهجاره مقیم گشته، آنجا یک مسجد کلان برپا کرد. سیّد جلال‌الدّین عطایی، در موضع شیرپرگنه سکونت نموده، در همانجا تعلیمات اسلامی را پهن نمود. حضرت سیّد کمال در درپنشهر به‌کارهای تبلیغاتی شغل ورزیده و حضرت میر رکن‌الدّین و سیّد فخرالدّین با امر میر سیّد علی همدانی در موضع آونپور سکونت اختیار نمودند. جمعی از سادات ایرانی، چون سیّد تاج‌الدّین و سیّد حسین سمنانی،

سیّد مسعود و سیّد یوسف که در آن سفر مبارک ملازم خدمت شاه همدان بودند، در کشمیر ساکن شدند.

در برابر این خدمت‌های بزرگ، میر سیّد علی همدانی که بیشتر کتابهای عربی و فارسی خود را به‌کشمیر آورده بود، آنجا کتابخانهٔ بزرگ خود را تأسیس داد که به‌شایستگی مورد استفاده و استقبال مردم آن دیار قرارگرفت. (۲۵، ۳۷)

در مدارس متعدّد دیگری که در آن زمان در شهر و دهات مهمّ کشور بنیاد گشت، تعلیم زبان فارسی آغاز گردید. (۱۹، ۴–۴۳؛ ۲۵، ۴۲) فعّالیّت میر سیّد علی همدانی در کشمیر که برای تعلیم و تبلیغ دین اسلام به‌این سرزمین قدم گذاشت و مردم این خطّه را مورد هدایت قرار داد، برای در کشمیر منتشر گردیدن زبان فارسی نیز زمینهٔ خوبی فراهم آورد. همزمان به‌ترویج و گسترش کامل دین مبین اسلام در کشمیر زبان و ادبیّات فارسی که خود وسیلهٔ تبلیغ فرهنگ اسلامی در این سرزمین محسوب می‌گشت، خیلی تکامل پذیرفت.

شایان یادآوری است که وقتی میر سیّد علی همدانی در سال ۱۳۷۲ م به‌کشمیر تشریف آورد، مردم این خطّه با زبان فارسی آشنایی داشتند و شعر فارسی نیز در این دوره رواج یافته بود و چنانکه قبلاً هم تأکید شد، سیّد محمّد خاوری نام شاعری تاریخ ورود او را به‌این زبان منظوم ساخت. (۱۶، ۵۲) امّا در نتیجهٔ فعّالیّت عارفان بزرگ ــ میر سیّد علی همدانی، سیّد جلال‌الدّین، میر محمّد علی همدانی، میر شمس‌الدّین عراقی و دیگر سخنوران و دانشمندان فارسی‌زبان، زبان فارسی در سرزمین کشمیر نفوذ بلند یافته، به‌حلقهٔ خاص و عام درآمد، توسعه و رشد یافته، در محافل ادبی محبوبیّت تمام پیدا کرد و بتدریج همچون زبان کارگزاری و علم و ادب مقام زبان فرهنگی کشور را به‌دست آورد. در این زمینه قید یک نکته ضروری است که پندیتها نیز برای ترویج زبان فارسی در کشمیر خدمات شایسته‌ای به‌سامان رسانیدند. نخست آنها به‌تحصیل و آموزش زبان و ادبیّات فارسی گام برداشتند و به‌این زبان آزادانه حرف می‌زدند. (۱، ۲۸)

در این دوره زبان فارسی بین هندوان کشمیر نیز رواج کامل یافت و در این راه میر سیّد علی همدانی کوشش زیاد به‌خرج داد. او می‌خواست که زبان فارسی به‌حیث زبان معاشرت خلق‌های غیرمسلمانی نیز باشد که در کشمیر سکونت داشتند. در ظرف آن

مدّتی که میر سیّد علی همدانی در کشمیر اقامت داشت، با برهمنان آنجا مباحثه و مناظره‌ها برگزار می‌نمود و در پرتو هدایت او ایشان گروه-گروه به‌دین اسلام روی می‌آوردند.

امّا رواج زبان و ادبیّات فارسی در کشمیر از آن نیز وابسته بود که شهاب‌الدّین (۱۳۷۳-۱۳۵۴ م)، قطب‌الدّین (۱۳۸۹-۱۳۷۳ م)، سکندر (۱۴۱۸-۱۳۸۹ م) و خصوصاً زین‌العابدین (۱۴۷۰-۱۴۲۰ م) از سلاطین علم دوست و ادب‌پرور شاهمیری به‌زبان و ادبیّات فارسی توجّه بی‌اندازه داشتند و برای گسترش آن در کشمیر سعی فراوانی به‌خرج دادند. همچنین، اهل علم و ادب فارسی را که از مراکز اسلامی آن دوره به‌مانند هرات، مرو، بغداد و سمرقند و بخارا رو به‌کشمیر نهادند، تقدیر و پذیرایی می‌نمودند. از تشویق و حمایت سلاطین سخن‌شناس و ادب‌پرور کشمیر برخوردار شده، گروه گروه نمایندگان علم و ادب از ورارود و ایران جانب کشمیر رهسپار شدند و وجود آنها بر زندگی اجتماعی و فرهنگی مردم تأثیر عمیق گذاشت. (۳۱، ۹-۱۲)

محض در دورهٔ حکمرانی سلطان شهاب‌الدّین زبان فارسی چون زبان رسمی دولتی اعتبار زیاد پیدا کرد. چونکه در مدارس دینی در برابر تعلیم علوم مذهبی تدریس زبان فارسی‌گواه آن بود که امرا به‌مسئلهٔ ترویج زبان فارسی اهمیّت بی‌اندازه ظاهر می‌نمایند. راجع به‌این مسئله نیز دانشمندان و مؤرّخان نظرات خویش را بیان نموده‌اند. عبدالقادر سروری عهد سلطان قطب‌الدّین را «زمان ارتقای زبان و علم و ادب فارسی در کشمیر» می‌نامد. (۱۹، ۴۴) به‌همّت این سلطان که به‌شعر و ادب علاقهٔ وافری داشت و به‌فارسی شعر هم می‌گفت، کتابخانه‌ها و مدرسه و خانقاه‌ها برپا گردید. دارالعلومی که او تشکیل نمود، تا عصر ۱۹ تعلیمگاه اساسی علم و ادب فارسی در این سرزمین به‌شمار می‌رفت. (۱۹، ۴۴)

وابسته به‌این، نفوذ زبان فارسی در این سرزمین زبان تمدّن باستانی هند قدیم ـ سانسکریت را که از زمان حکمرانی کنیشکه (ا. ۱م.) سرکرده بود و در زمان حکومت راجه‌های کشمیر (ا. ۱۴-۷) و برای یک دورهٔ معیّن در عهد سلاطین شاهمیری (ا. ۱۴) زبان رسمی این سرزمین بود (۱۱، ۲۸۹؛ ۱، -۲۶-۱۰۵؛ ۲۱، ۴۷-۱۷؛ ۲۲، ۱۲۸) و طول عصرها سخن‌سرایان کشمیری چون کشیمیندره (ا. ۱۱)، سامدیوه (ا. ۱۱)، کلهنه (ا. ۱۲)،

بهمهه (ا. ۶)، انندهوردهنه (ا. ۱۱)، ابهینوگوپتا (ا. ۱۱)، بهسکر، سامننده، اتپلچریه و دیگران اثرهای گرانبهای دینی و فلسفی و علمی و ادبی به‌این زبان تألیف نموده بودند، با میراث گرانبهای خود خزینهٔ علم و ادبیّات هند قدیم را بای و غنی گردانیدند، از بین برد. گفتن ممکن است که در زمان سلطان شهاب‌الدّین (۱۳۷۳–۱۳۵۴ م) زبان سانسکریت کاملاً جای خود را به‌زبان فارسی داد. (۱۹، ۴۳)

اگر چندی زبان فارسی به‌کشمیر تنها در قرن ۱۴ م وارد گشته، در اینجا موقعیّت خیلی قوی پیدا نمود، در طول ۶ عصر گذشته از این خطّه آن‌قدر عالم و شعرای فارسی‌گو برخاستند که تاریخ چنین ادوار پربار معنوی را کم در خاطر دارد. مردم کشمیر از میراث ادبی گذشتهٔ خود جدا شده، به‌دستاوردهای ادبی «فاتحان» انس گرفتند. گسترش زبان فارسی و تجلّی وی آنچنان به‌پایهٔ بلندی رسید که حتّی پندیتهای کشمیر آن را چون زبان علمی و ادبی اختیار نمودند و بعضی کتب دینی خود را هم به‌زبان فارسی می‌نوشتند. در این زمینه، همچنانکه لاهور را «اصفهانِ ثانی» و «غزنینِ خرد» می‌گفتند، کشمیر را «ایرانِ صغیر» می‌نامیدند. این افتخار بزرگ در مسیر تاریخ فقط نصیب کشمیر شده است و این بی‌سبب نیست، زیرا به‌قول خواجه عبدالحمید عرفانی:

> ”در تاریخ دنیا کمتر نظیر دارد که یک ملّت به‌وسیلهٔ تدریس و تعلیم زبان خارجی را یاد بگیرد و در آن زبان آثار پرارزش مثل کشمیری‌ها به‌یادگار گذارد“. (۹، ۴۷)

علاوه بر این، محض به‌شرافت دانشمند و عارف نامور میر سیّد علی همدانی و عرفای دیگر کشمیر را همچون مهد تصوّف و عرفان شناخته‌اند. چه طوری که در بالا تأکید شد، برای به‌مقام بزرگ رسیدن خدمت بزرگ تاریخی در دوش عرفای نام‌آوری، به‌مانند میر سیّد علی همدانی افتاده بود که مردم این خطّه را مورد هدایت قرار دادند. مدّتی در کشمیر زیستن و به‌ارشاد اشتغال ورزیدن میر سیّد علی همدانی از عصر ۱۴ این سرزمین را در تربیت و رشد شخصیّتهای عرفانی ممتاز گردانید. از بس‌که فضای معنوی کشمیر از فیض و رایحهٔ عرفان وحدت‌الوجودی معطّر گشته بود، این فیضان معنوی ناگزیر در آیینهٔ شعر نیز متجلّی شد. در کنار غزل و قصاید عرفانی مثنوی‌ها و

داستانهای عارفانه هم عرض وجود کردند که «بحرالعرفان» اکمل بدخشی، «عین‌العرفان» عبدالوهّاب نوری، «نورالانوار» محمّدافضل سرخوش، «عدّةاللقاء» و «کنزالعشق» شیخ محمّد چشتی و «تنبیه‌القلوب» حبّی، مثنوی عرفانی در موضوع محلّی گفتهٔ کامل بیک بدخشی ـ «کنندن» از جملهٔ آنها به‌شمار آمده، هر یکی در مقام معین ادبی و عرفانی اعتراف گردیده‌اند.

نبوغ فکری و مقام عالی میر سیّد علی همدانی در بین هندوان برای ایجاد محبّت افزون مردم این سرزمین نقش مؤثّر گذاشت که این درجه و مقام اخلاص ایشان در اکثر سرچشمه‌ها با صراحت تأکید گردیده است. محض، همین اخلاصمندی و محبّت به‌شخصیّت و اندیشه‌های امیرکبیر بود که مردم کشمیر این نام‌آور عالم عرفان را در همهٔ دوره‌ها به‌حیث شخصیّت بی‌نظیر و مربّی خویش شناخته، او را در مقام بلند مبلّغ فرهنگ اسلامی و مروّج زبان و ادبیّات فارسی برداشته‌اند. مؤلّفان «تاریخِ فرشته»، «سفینةالاولیاء»، «تاریخ اعظمی» و غیره نسبت به‌شخصیّت میر سیّد علی همدانی ارادت تمام داشتند و خرد و بزرگ کشمیر به‌طور واضح این محبّت را تأکید نموده‌اند. برابر این اکرام و بزرگداشت کشمیریان که او را همچون حضرت شاه همدان نام می‌بردند، از رباعی زیرین که در پیشطاق بنای خانقاه او در سرینگر نوشته شده است، می‌توان دید:

هر فیض که در سابقهٔ هـردو جهـان اسـت

در پیـروی حـضرت شـاه همـدان اسـت

شاه همـدان، آن کـه شهنـشاه جهـان اسـت

ای خاک بر آن دیده که در ریب چنان است

پس از صدها سال محمّد اقبال لاهوری در «جاویدنامهٔ» خود این عارف نامور و شاعر والاگهر را با کمال احترام چنین ستایش کرده است:

سیّدالـسّادات سـالار عجـم دسـت او معمـار تقـدیر امـم

مرشـد آن کـشور مینـونظیر میر و درویش و سلاطین را مـشیر

خطّـه را آن شـاه دریـا آسـتین داد علم و صنعت و تهذیب و دین

(۱۰، ۲۱۷)

دانشمند ایرانی محمّد حسین تسبیحی، ارادت مردم کشمیر و ماورای آن را به‌شخصیّت و اندیشهٔ امیرکبیر در قالب شعر این‌گونه افاده کرده است:

ای علـی، ای سـیّد کـشمیریان سیّدالـــسّادات پاکـــستانیان
ای امیر کـشور عرفـان و عـشق گلـشن پـاک تـو از ایرانیـان
کـاروان عاشـقان گـشته روان سوی کـشمیر آمدنـد از خـتلان
مـردم کـشمیر و پاکـستان همـه دل سپرده در رهت پیر و جوان
(۲۳، ۲۰)

از تأکید محمّد حسین تسبیحی هم وجوه مهم تقویت ارتباط ختلان و شبه قارهٔ هند به‌خوبی روشن می‌گردد.

بنا به‌معلومات خواجه اعظم دیده‌مری پس از درگذشت میر سیّد علی همدانی به‌جهت دفن او نزاع شد و هر طایفه‌ای به‌جانب خود می‌خواست. چون میر سیّد علی همدانی در پاخلی وفات کرد، این خبر به‌زودی به‌کشمیر رسید و نمایندگان سلطان قطب‌الدّین برای آوردن نعشش به‌کشمیر به‌آنجا فرستاده شدند. حاکم پاخلی می‌خواست که علی همدانی در ولایت او مدفون گردد. و مقابل این گروه‌ها همراهان و مریدان ختلانی او می‌گفتند که مطابق وصیّت میر سیّد علی همدانی نعشش را به‌ختلان می‌بریم. بعد شیخ قوام‌الدّین بدخشی که از مریدان خاص او بود، گفت:

"هرکسی یا هر گروه که تابوت مبارک را بردارد، می‌تواند آن را در جایی که می‌خواهد، دفن کند".

هر کدام سعی کرده بودند و کسی نتوانست برداشت، مگر شیخ قوام‌الدّین که تنها آزادانه برداشت. از این کرامت همه در حیرت گردیدند و مریدان ختلانی او را اجازت دادند که نعش میر سیّد علی همدانی را به‌ختلان ببرند. (۲۵، ۸–۳۷)

در تمام دوره‌ها اعتقاد قوی میان اهل فضل و عرفان و علم و ادب کشمیر، محبّت و صداقت نسبت به‌امیرکبیر پابرجا ماند. از این جهت، چنانکه تأکید شد، یکی از عاملهای اساسی مسافرت شیخ یعقوب صرفی کشمیری به‌ختلان خیال زیارت مزار این بزرگوار بود. لازم به‌تأکید است که صرفی محبّت خویش را به‌این مرد عارف بارها در آثارش اظهار نموده است. او در همهٔ مثنویهایش بعد از حمد خداوند و نعت رسول اکرم(ص)

در منقبت امیرکبیر اشعار سروده است که این نکته از محبّت بزرگ وی نسبت این شخصیّت منیر قلمرو عرفان خبر می‌دهد. پس، اگر مسافرت صرفی به‌ختلان، از یک طرف دلیل ارادت او به‌میر سیّد علی همدانی باشد، از سوی دیگر بازگو کنندهٔ آن است که در مسیر تاریخ ادیبان فارسی‌زبان به‌وسیلهٔ همین‌گونه پیوندهای معنوی و روابط ادبی توانستند نه تنها ادبیّات و زبان و فرهنگ فارسی را انتشار بخشند، بلکه محفوظ نگاه‌داشته، در برابر این توسعه بخشند.

با نتیجه‌گیری از عوامل رشد فرهنگ اسلامی و زبان و ادبیّات فارسی در سرزمین هند این امر مسلّم است که مسافرت میر سیّد علی همدانی در سرخط وجوه این پیشرفت‌ها قرار دارد. زیرا در نیمهٔ اوّل عصر ۱۴ میر سیّد علی همدانی که ترویج و گسترش کامل دین اسلام در کشمیر محض با نام او مربوط است، همچون ستارهٔ درخشان در افق این سرزمین تجلّی کرد. این شخص در تفکّر مردم کشمیر گردش کلّی به‌وجود آورد. محض با نفوذ تبلیغ و راهبری او هزاران کشمیری به‌سعادت اسلام مشرّف گردیدند و فرهنگ اسلامی و تفکّر عرفانی به‌زودی در این قلمرو آنچنان وسعت پیدا کرد که هیچ یک گوشهٔ هند چنین دین اسلام را نپذیرفته است.

با نظرداشت تقریر این اعمال و دیگر کارهایی که میر سیّد علی همدانی در بنیاد مساجد و مدارس کرده‌اند، امکان می‌دهد نتیجه بگیریم که او در رواج اسلام و قبول آن در کشمیر و در برابر آن، در گسترش زبان و ادب فارسی در این سرزمین خدمتهای شایسته‌ای به‌انجام رسانیده، در افق تفکّر اهل ادب و عرفان پهنای تمدّن فارسی اسلامی همچون خورشید پرانوار فروغ ابدیت بخشیده است. در کنار این با حضور مبارک خود به‌این سرزمین گفتن ممکن است که به‌ایجاد روابط ادبی ادیبان هردو منطقه ـ هند و ختلان اساس گذاشته است. منبعد در ادوار مابعد وی مجموع مسافرتها به‌سمت ختلان، پیش از همه، به‌هستی منوّر مزار مقدّس این عارف نام‌آور در شهر کولاب که به‌زیارتگاه اهل دل تبدیل یافته است، تکیه می‌کند.

شایستهٔ تأکید است که رابطهٔ قوی میان ادیبان هند و ختلان که، پیش از همه، به‌ارادت و اخلاص شخصیّت‌های معنوی، چون میر سیّد علی همدانی تکیه می‌کند، در دیگر دوران تاریخی نیز به‌شایستگی ادامه یافته و نه تنها صورت یک‌جانبه به‌خود

گرفت، بلکه منبعد سفر شاعران ختلان به‌هند نیز واقع افتاد. نمونهٔ بارز این‌گونه مسافرت که سمت حرکت شاعران ختلان را به‌سوی هند باز نمود و ارتباط ادبی را تقویّت بخشید، هجرت حیات جان نام شاعر است که متخلّص به‌باقی بوده، با نام باقی کولابی مشهور است. نامبرده از شاعران صاحب‌استعداد عصر ۱۶ تاجیک محسوب می‌شود. در شهر کولاب به‌دنیا آمده، در جوانی شهرت دایره‌های ادبی هندوستان را شنیده است و در زمان جلال‌الدّین محمّد اکبر پادشاه (۱۶۰۵–۱۵۵۶ م) به‌آنجا مسافرت انجام داده. از اخبار سرچشمه‌ها برمی‌آید که در هندوستان به‌ایجاد اشعار متنوّع از نظر شکل و مضمون مشغول شده است. در دورهٔ حکمرانی اکبر هنگام شورش معصوم خان کابلی سال ۱۵۷۹ م در جونپور کُشته می‌شود. (نک: ۲، ۱۹۴)

شعرهای پراکندهٔ باقی کولابی در تذکره و دیگر سرچشمه‌های تاریخی و ادبی یافت می‌شود و تا سال ۱۹۲۷ م یگان اثر کلان‌حجم از او در دسترس نبود. در سال ۱۹۲۷ م یکی از دانشمندان ممتاز هند مولوی محمّد شفیع در شهر لاهور در کتابخانهٔ شخصی شهاب‌الدّین نام عالم هند قصّهٔ عشق شورانگیز «هیر و رانجها»ی باقی کولابی را می‌بیند. سال ۱۹۶۰ م دکتر محمّد باقر که یکی از محقّقان نامی پاکستان به‌شمار می‌آید، در لاهور با عنوان «قصّه‌های پنجابی در زبان فارسی» کتابی را به‌طبع می‌رساند که در آن در خصوص مندرجهٔ مثنوی «هیر و رانجها»ی باقی کولابی نیز اطّلاع داده است که بین سالهای ۷۹–۱۵۷۵ م تألیف شده است. (۴، ۵۵–۳۶)

همین‌طور، مسافرت شاعر باقی کولابی به‌سرزمین هند، از یک طرف اگر به‌رونق ارتباط ادبی این دو سرزمین اشارت کند، از نظر دیگر به‌شهرت و مقام ادب‌پروری امیران و شاهان هند در سراسر پهنای کشورها تکیه می‌کند که در زمینهٔ آن شاعر به‌این سرزمین رفته، از محیط پرقوّت ادبی آن برخوردار شده، به‌ایجاد مثنوی بزرگی موفّق می‌گردد. هرچند دربارهٔ زندگی و روزگار باقی کولابی مطالب زیادی در دست نداریم، ولی زندگی و اثر دسترس شدهٔ وی به‌یک صحیفهٔ پربار روابط ادبی هند و ختلان اشارت می‌کند.

وجهٔ دیگر گسترش روابط ادبی در استقبال ادبی به‌ظهور می‌رسد. مسلّم است که ادبیّات فارسی‌زبان هند در عصرهای ۱۷–۱۶ م به‌بعد در تمام منطقه‌های فارسی‌زبان

شهرت تمام داشت. به‌خصوص، نبوغ فکری و ادبی بیدل سراسر این مناطق را تسخیر کرده و به‌ایجاد مکتب‌های نیرومند پیروان آن باعث گردیده بود. از این رو، از معلومات سرچشمه‌ها برمی‌آید که ادیبان ختلان نیز از استفادهٔ انوار اشعار و اندیشهٔ بیدل بهرهٔ افزون دریافتند و شایان تأکید است که حاجی حسین ختلانی از شاعران یک قرن گذشتهٔ تاجیک یگانه کسی است که بر مبنای داستان «کامدی و مدن» میرزا عبدالقادر بیدل با همین نام داستان آفریده است. با وجود آنکه مأخذ اساسی داستان حاجی حسین اثر بیدل بوده است، امّا موصوف توانسته است که در پرتو اندیشه‌های میرزا بیدل به‌آفریدن یک اثر مستقل و مکمّل موفّق شود که در آن نظر و دید و اندیشهٔ مستقل مؤلّف آن آشکار است. این شاعر هنرمند مخصوصاً در تصویر منظره‌های طبیعت دیار خویش مهارت زیاد نشان داده است که این امر وجه مهم در فرقیت محتوای داستانهای هردو شاعر محسوب می‌شود. از نظر دیگر، داستان حاجی حسین با سادگی زبان و اسلوب تصویرهای واقع‌گرایانه و فراگیری موضوع‌های محلّی نیز با داستان بیدل که بیشتر به‌پیچیده‌گویی و ابهام تکیه می‌کند، فرق دارد. به‌عبارت دیگر حاجی حسین کوشیده است که روش مشکل بیانی بیدل را در سبک نگارش خود ادامه ندهد و بیشتر به‌سادگی زبان و بیان تکیه کند.

در مجموع، بازنگری به‌سیر تاریخی روابط ادبی ختلان و هند از آن خبر می‌دهد که پیوند ادبی این دو منطقه سابقهٔ قدیمهٔ تاریخی دارد و برای گسترش و رواج آن مقام عارف کامل و نام‌آور میر سیّد علی همدانی خیلی بزرگ است. اگر از نظر اوّل امیرکبیر در ضمن انجام مسافرت به‌هند و ترغیب و تشویق فرهنگ اسلامی و زبان و ادبیّات فارسی راه این ارتباط را باز کرده باشد، وجود مدفن این بزرگوار در ختلان و محلّ زیارت اهل دل قرارگرفتن آن مکان صف زایرین مقبرهٔ ایشان را از دایره‌های ادبی و علمی و عرفانی افزون گردانید که صرفی کشمیری از زمرهٔ آنهاست. تقویّت این روابط در زمینهٔ ارادت و اخلاص به‌شخصیّت‌های معنوی سمت دیگر رواج مناسبتها ــ به‌سوی هند حرکت کردن اهل ادب ختلان را نیز در پی آورد که حاصل آن گسترش پیوند ادبی هردو منطقه گردید.

پی نوشت

۱. عبدالله، سید. ادبیّات فارسی در میان هندوان / ترجمۀ دکتر محمّد اسلم خان. تهران، ۱۳۷۱ هـ ش. ص ۲۸۳.

۲. عبدالقادر بدایونی. منتخب‌التّواریخ. ج ۳. کلکتّه، ۱۸۶۹ م. س ۳۱۱.

۳. اشرفین ک.ز. فئودالیزم و اندی. مسکو: نوکه، ۱۹۷۷ م، ص ۲۳۸.

۴. باقر، محمّد. *پنجابی قصّے فارسی زبان میں* (قصّه‌های پنجابی به‌زبان فارسی)، مجلّد دوّم. لاهور، ۱۹۶۰ م. ص ۹۷.

۵. وانینه ا. یو. فرهنگ عصرهای میانه در هند. ۱۹۹۱ م. ص ۲۲۴. (به‌زبان روسی)

۶. غفّاراف ا.محمّد اقبال. دوشنبه: دانش، ۱۹۷۷ م. ص ۲۲۱.

۷. داراشکوه، محمّد. سفینةالاولیاء. کانپور، ۱۹۸۲ م.

۸. درخشان، مهدی. بزرگان و سخن‌سرایان همدان. تهران، ۱۳۴۱ هـ ش. ج ۲. ص ۴۳۸.

۹. عرفانی، خواجه عبدالحمید. ایران صغیر یا تذکرۀ شعرای پارسی‌زبان کشمیر. تهران، ۱۳۳۵ هـ ش. ص ۱۹۰.

۱۰. اقبال، محمّد. پیغام شرق / مرتّب ا. غفّاراو. دوشنبه: ادیب، ۱۹۸۷ م. ص ۳۲۰.

۱۱. لونیا ب.ن. تاریخ فرهنگ هند از دوران قدیم تا زمان ما. ترجمه مختصر از انگلیسی ازو تیورینا. مسکو. ۱۹۶۰ م. ص ۵۶۶. (به‌زبان روسی)

۱۲. نفیسی، سعید. تاریخ نظم و نثر زبان فارسی. ایران، ۱۳۳۴ هـ ش. ج ۱.

۱۳. نفیسی، سعید. تاریخ نظم و نثر زبان فارسی. ایران، ۱۳۳۴ هـ ش. ج ۲.

۱۴. جواهرلعل نهرو. آزادی هند. ترجمه از انگلیسی از و. اساکوویچ. ای.س. کونینای و و.ن. پاولاوه. ماسکو. ۱۹۸۹ م. کتاب اوّل، ص ۴۶۰. (به‌زبان روسی)

۱۵. راشدی، سیّد حسام‌الدّین. تذکرۀ شعرای کشمیر. کراچی، ۱۹۶۸ م. ۵۱۷–۱۰۴۳.

۱۶. ریاض، محمّد. احوال و آثار و اشعار میر سیّد علی همدانی، تهیّۀ احمداف ص. و سلطان‌اف م. دوشنبه: عرفان، ۱۹۹۵ م. ص ۲۴۸.

۱۷. ریاض، محمّد. فارسی‌سرایان کشمیر در دورۀ پیش از تیموریان / «هلال»، ۱۹۷۲ م. شمارۀ ۲. س ۵۵–۵۱.

۱۸. سعادت، مفتی محمّد شاه. بلبل شاه صاحب. سرینگر، ۱۳۶۰ هـ ش.

۱۹. سروری، عبدالقادر. *کشمیر میں فارسی ادب کی تاریخ*. سرینگر، ۱۹۶۸ م. ص ۳۵۰.

۲۰. سرب ریوکاف ا.د. رمند ادبی در هند. (قرون هفت و هشت) ماسکو، انتشارات علم، ۱۹۷۹ م، ص ١٦٠. (بەزبان روسی)
۲۱. سرب ریوکاف ا. آثار کشمیر با زبان سانسکریت در عصر هفت و سیزده. ماسکو. ۱۹۸۲ م، ص ١٤٩. (بەزبان روسی)
۲۲. سرب ریوکاف ا. ادبیّات خلقهای هند. مسکو. انتشارات مکتب عالی. ۱۹۸۵ م. ص ٣٠٤. (بەزبان روسی)
۲۳. سالار عجم، تهیّه و سرسخن ماهرخواجه سلطانزاده. دوشنبه: پیوند، ۱۹۸۵ م. ص ۸۱.
۲۴. سلطانزاده، ماهرخواجه. سرسخن / میرسیّد علی همدانی ـ شاه همدان. آثار منتخب. دوشنبه: عرفان، ۱۹۹۴ م. ج ۱. س ۵–۴۱.
۲۵. خواجه اعظم دیده‌مری. تاریخ اعظمی. سرینگر، ۱۸۸۶ م.
۲۶. حسن، پیر غلام. تاریخ کشمیر. سرینگر، ۱۹۶۰ م. ج ۲.
27. Hasan, Mohibb-ul. Kahsmir under the Sultans. Calcutta, 1959.
28. Hollister, John Norman. The Shi’a of India. London, 1953. p.440.
29. Parmu R.K. A History of Muslim Rule in Kahsmir. Dehli, Ahmadabad, Bombay, 1969.
30. Smith V.A. The Oxford History of India. Oxford, 1964. p.899.
31. Tikku, G.L. Persian Poetry in Kahsmir (1339–1846). Berkelly, Los Angeles, 1971. p.321.

بازتابِ ویژگی‌های سبکِ هندی و وصفِ بنارس در مثنوی چراغ دیرِ غالب دهلوی

بنارس در تاریخ تمدّن مردمان هند از زمره شهرهایی محسوب می‌شود که در کنار سابقهٔ طولانی تاریخی داشتن، صاحب معابد و یادگاری‌های فراوان، همچنین طبیعت گوارا و هوای خوب و خوش بوده، همین ویژگی‌های آن باعث توجّه افزون شعرا و ادیبان به‌این معبد زیبا شده است. حاصل این مراجعت و مناسبت شاعران به‌قلم آمدن اشعاری فراوان در وصف بنارس می‌باشد، که تحقیق گسترده ویژگی‌های موضوعی و ادبی آن در مقاله ادبیّات‌شناس نامور هند استاد دانشگاه بنارس، خانم شمیم اختر موسوم به«ذکر بنارس در شعر فارسی» جریان گرفته است. پیداست، که شاعران شهیری چون شیخ علی حزین، ملّا سابق بنارسی، غالب دهلوی و دیگران قصاید و مثنوی‌هایی در وصف این شهر عظیم سروده‌اند و به‌نوشتهٔ تذکره‌نگاران و هم پژوهشگران مثنوی «چراغ دیر» غالب جایگاهی معیّنی دارد. این مثنوی مجموعاً از ٥٤ بیت عبارت بوده، شاعر وصف و صفات بنارس را در قالب خصوصیّت‌های سبک هندی به‌قلم آورده است. در اوّلین بیت مثنوی، که رجوع شاعرانه آغاز آن را بازتاب بخشیده است، جلوهٔ صنعتی ویژگی‌های سبکی هندی ـ پارادوکس هویداست، که کاربندی آن در کمتر شاعران این سبک ادبی نفوذ دارد:

نفس با سور دمساز است امروز   خموشی مشعر راز است امـروز
(٦٠)

در مصرع دوم عبارت «خموشی مشعر راز است» نوعی تصویر پارادوکسی بوده، افادهٔ شاعرانه کسب کرده است. توجّه عمیق به‌همین بیت مطلع مثنوی، جایگاه ویژهٔ

خصوصیّت‌های سبک هندی را آشکار می‌کند. اگر از دید اوّل صنعت پارادوکس را به‌مشاهده گیریم، موجودیّت عبارت‌های «نفس با سور دمساز آمدن»، «مشعر راز» صورت عبارت‌سازی سبک هندی را جلوه می‌ریزند و کلمهٔ «دمساز» با اصول واژه‌سازی مرکّب سبک هندی ظهور کرده است.

به‌همین طریق، در ابیات بعدی آغاز مثنوی شیوه‌های جالب ظهور ترکیبات شاعرانه و واژه‌سازی را به‌مشاهده می‌گیریم، که اکثراً در قالب ویژگی‌های سبک هندی صورت بسته‌اند:

رگ سنگم شـراری مـی‌نویـسم	کف خاکم، غبـاری مـی‌نویـسم
پریشان‌تر ز زلفم داسـتانی‌سـت	به‌دعوٰی هر سر مویم زبانی‌ست
شکایت گونه‌ای دارم ز احبـاب	کتان خویش می‌شویم به‌مهتـاب
نفس ابریـشم‌سـاز فغـان اسـت	به‌سان نی تبم در استخوان است
ز دهلـی تـا بـرون آورده بختـم	بـه‌طوفـان تغافـل داده رخـتم

(۶۰)

مرور به‌این ابیات بازگوی آن است، که در مثنویی «چراغ دیر» در یک زمان چندین خصوصیّت‌های سبک هندی جایگاه خود را دریافته، هریکی موجب ظهور پدیده‌های هنری و جلوهٔ مکمّل بدیعیّت در مساحت شعر گردیده‌اند. از جمله، ترکیب‌های «شرار نوشتن»، «پریشان‌تر از زلف بودن»، «هر سر مو زبان بودن»، «کتان خویش به‌مهتاب شستن»، «بت در استخوان بودن» و امثال این ترکیب‌های شاعرانه‌ای می‌باشند، که با شیوهٔ سبک هندی به‌قلم تصویر درآمده‌اند. همزمان، غالب در ساختمان عبارت‌های اضافی و کلمه‌های مرکّب نیز چیره‌دستی خویش را نشان داده است، که نمونه آن «ابریشم‌ساز فغان»، «طوفان تغافل»، «شکایت گونه» و مانند این می‌باشند.

در قسمت‌های مثنوی، که به‌تصوّف بنارس اختصاص یافته‌اند، شاعر بیشترو پیشتر مهارت هنری خویش را به‌قلم داده، تا به‌هدف خویش برسد و مجموع آن تازه‌کاریها و نادره‌کاریهای طبیعت، که در وجود این شهر زیبایی‌ها به‌جلوه آمده‌اند، به‌قلم آورده به‌این خاطر است، که در ابتدای وصف خویش شهر بنارس را «بهشت روی زمین» می‌نامد و این‌گونه صدای احساسات خویش را به‌قلم درمی‌آورد:

تعالی الله بنارس چــشم بــد دور   بهشت خرّم و فــردوس معمــور
(٦٠)

در هردو ترکیب، یعنی «بهشت خرّم» و «فردوس معمور» مکرّراً به‌شهر بهشت آسا بودن بنارس اشارت می‌کند. در ادامه ابیات وصفی خویش می‌نگارد:

به‌خوش پرکاری طرز وجــودش   ز دهلی می‌رسد هر دم درودش
(٦٠)

در بیت مذکور، عبارت «خوش پرکاری طرز وجود» هم به‌شیوه سبک هندی سازمان یافته، در ترکیب واژهٔ «خوش پرکاری» سه کلمهٔ ساده جای گرفته، که اصول مذکور کلمه‌سازی مرکّب اساساً مخصوص سبک هندی می‌باشد. بدین صورت غالب برای وصف بنارس اهتمام بر آن ورزیده، که بیشتر از خصوصیّت‌های اصلی سبک هندی با شیوه‌های نادر استفاده آنان به‌کار گیرد.

چنانکه اشارت رفت، شهر بنارس جایگاه معابد و یادگاری‌های بی‌نظیر فرهنگ هندی محسوب یافته، در آن اکثر ادیان و مذاهب رایج در قلمرو هند آثاری از خود به‌یادگار گذاشته‌اند. بر این وجه در ابیات بعدی به‌عقاید و افکار مذهب «تناسخ مشربان»، یعنی آنانی، که به‌بازگشت دوباره روح در جسم دیگر اعتقاد دارند، اشارت می‌کند و می‌سراید:

تناسخ مشربان چون لب گــشایند   به‌کیش خویش کاشــی را ســتایند
که هرکس کاندر آن گلشن بمیرد   دگــر پیونــد جــسمانی نگیــرد
چمــــن ســــرمایهٔ امّیـــد گـــردد   بــه‌مــردن زنــدهٔ جاویــد گــردد
(٦١)

عبارت‌های «لب گشادن»، «به‌کیش خویش کاشی را ستایند»، «سرمایهٔ امّید گردیدن چمن» در این ابیات باز هم شیوهٔ سبک هندی را در روش عبارت‌سازی و ترکیب آفرینی به‌خاطر می‌آورند. در مصرع آخر پارچهٔ بالا، «به‌مردن زنده جاوید گردیدن» نوعی تصویر پارادکسی می‌باشد، که این ترکیب هم به‌نفوذ پیدا کردن تصویرهای پارادکسی در این مثنوی غالب دهلوی اشارت می‌کند.

در بیت‌های بعدی شاعر باز هم به‌وصف بنارس می‌پردازد و هوای این شهر مبارک را با عبارت‌های «آسوده بخش روانها»، «داغ جسم از جانها شوینده»، «آب و هوای شگفت‌انگیز»، «کیفیّت ناز» و مانند این صفت می‌کند:

زهــی آســودگی بخــش روانهــا | که داغ جسم مـی‌شـوید ز جانهـا
شـگفتی نیـست از آب و هـوایش | که تنها جان شـود انـدر فـضایش
بیــا، إی غافــل از کفیّــت نــاز | نگــاهی بــر پریــزادانش انــداز
همه جانهـای بـی‌تـن کـن تماشـا | ندارد آب و خاک این جلوه حاشا

(٦٢)

اوج تصویر شاعر به‌حدّی بالا می‌رود، که این مکان معابد و دیر را، که همگی به‌نصرت روحانی شهر اشارت می‌کنند، جلوه‌گاه جان‌های بی‌تن می‌نامد، که این تصویر هم به‌گونه‌ای پارادوکسی به‌نظر می‌رسد، زیرا مشاهدهٔ جان بی‌تن تنها به‌احساس و حالت روانی انسان سازگار می‌باشد.

شاعر این سرزمین را دیر هند و جایگاه عبادت و روحانیّت نامزد می‌کند، که بهارش از گردش رنگ ایمن است، یعنی همیشه سبز و خرّم باقی است و هرگز مواجه با خزان نمی‌شود:

در ایــن دیرینــه دیرســتان نیرنــگ | بهارش ایمن است از گردش رنگ
بــه‌تــسلیم هــوای آن چمنــزار | ز مـوج گـل بهـاران بـسته زنّـار

(٦٢)

در این پارچه عبارت‌های «دیرستان نیرنگ»، «گردش رنگ»، «از موج گل زنّار بستن بهار» جالب‌ترین شیوه‌های ترکیب‌سازی سبک هندی را به‌ظهور رسانیده، قدرت هنری شاعر را در تصویر این شهر زیبایی‌ها آشکار ساخته‌اند.

در دوام ابیات مثنوی ما شاهد تصاویری هستیم، که هم از شکوه معنوی این شهر بشارت می‌آورند و هم جلوهٔ نصرت معابد و صورت ظاهری مجموع یادگاری‌های آن را به‌قلم می‌آورد. آنجا، که می‌گوید:

فلک را قشقه‌ای گر بر جبین نیست | پس این رنگینی موج شفق چیست؟
ســوادش پایتخــت بــت‌پرســتان | ســـراپایش زیارتگـــاه مـــستان

بتـــانش راهپـــوی شـــعلهٔ نـــور　　ســراپا نــور ایــزد، چــشم بــد دور
ز تاب جلوهٔ خـویش آتـش افـروز　　بتـان بـت پرسـت و بـرهمن سـوز
(٦٢)

محتوای بیت‌های مذکور از آن دلالت می‌کند، که غالب در تصویر ظاهر و باطن و مقام معنوی شهر بنارس هنرمندانه قلم به‌زبان آورده، این مکان جلوه انوار را سراپا تجلّای نورالهی می‌داند و دست دعا می‌گشاید، که چشم بد از آن دور باد. در جریان تصویرسازی‌ها و بازتاب صفات زیبای بنارس باز هم ترکیب‌های شاعران «پایتخت بت‌پرستان»، «زیارتگاه مستان»، «راهپوی شعله نور»، «بتان بت‌پرست و برهمن‌سوز» و امثال این استفاده کرده است، که شکوه ویژگی‌های سبک هندی را در قالب این مثنوی بازتاب بخشیده‌اند.

توصیف مناظر آب و هوای بنارس و بتان و برهمنان زیبارخ آن به‌حدّی نفوذ پیدا می‌کند، که شاعر تأکید می‌کند، که مستی بتان این شهر موج را آرام بخشیده، از نغزی و خوبی اندام و زیبایی عطا می‌کنند. از این تجلّای زیبا تصوّر می‌کنی، که گویا بنارس به‌عنوان شاهد مستی هست، که از دریای گنگ هر صبح و شام آینه به‌دست گرفته است. واقعاً، تصویر زیبا و شاعرانه به‌ظهور رسیده است، که شهر را به‌صورت مشعوق درآورده است، که در دست آینه دارد:

ز مـــستی مـــوج را فرمـــوده آرام　　ز نغـــزی آب را بخـــشیده انـــدام
مگر گـوی بنـارس شـاهدی هـست　　ز گنگش صبح و شام آیینه در دست
ز گنگش عکس تا پرتـو فکـن شـد　　بنـارس خـود نظیـر خویـشتن شـد
(٦٤)

کاربندی ترکیب‌های خاص سبک هندی نیز در شیوهٔ نگارش غالب شاعرانه به‌مشاهده رسیده، مقام او را در استفاده از این خصوصیّت‌ها در قالب مثنوی بازتاب بخشیده‌اند. در ادامهٔ ابیات، که آنجا نیز وصف مناظر و اماکن و زیبایی‌های بنارس نصرت دارند، شاعر می‌فرماید:

دریغا در وطن وامانـده‌ای چنـد　　به‌خون دیده زورق رانده‌ای چند
هوس را پای در دامـن شکـسته　　به‌امید تو چشم از خویش بـسته

همه در خاک و خون افکندهٔ تو به‌حکم بی‌کسی‌ها بندهٔ تو
سر و سرمایه غارت کردهٔ تو ز تو نالان، ولی در پردهٔ تو
(٦٤)

مرور بر این چند بیت بازگوی آن است، که شاعر با مهارت شایان استفادهٔ ترکیبات مبنی بر ویژگی‌های سبک هندی را انتخاب کرده است. از جمله آن عبارت‌های شاعرانه «به‌خون دیده زورق راندن»، «هوس را پای در دامن شکستن»، «چشم از خویش بستن»، «در خاک و خون افکنده و امثال آن می‌باشند، که مخصوص سبک هندی بوده، رنگ‌آمیزی‌های تازه و زیبایی از بر کرده‌اند.

در ابیات فرجام مثنوی نیز همین شیوهٔ عبارت‌سازی به‌مشاهده می‌رسد، که مجموعاً به‌هنر شاعری غالب در تصویر مناظر بنارس با شیوهٔ شاعران سبک هندی اشارت نموده، مقام مثنوی را در افادهٔ ارزش‌های هنری شعر شاعران این سبک نشان می‌دهد:

دل از تاب بلا بگداز و خون کن ز دانش کار نگشاید جنون کن
نفس تا خود فرو ننشیند از پای دمی از جاده پیمایی میاسای
شرارآسا فناآماده برخیز بیفشان دامن و آزاده برخیز
(٦٦)

اینجا نیز جلوهٔ عبارت‌های تصویری «دل در تاب بلا گداختن و خون کردن»، «ز دانش کار نگشادن»، «نفس در خود فرو از پای ننشستن»، «از جاده پیمایی نیاسودن»، «فنا آماده برخاستن»، «دامن افشانده آزاده برخاستن» اگر از نظر اوّل شکوه سبک هندی را بازگوی کنند، از جانب دگر مهارت سخنوری غالب و تصاویر و تازه‌کاری‌های ایشان را تجلّی بخشیده‌اند.

همین‌طور، مثنویی «چراغ دیر» غالب دهلوی در شمار آن سروده‌های بی‌نظیر قرار دارد، که به‌وصف بنارس بخشیده شده، شاعر در وسعت آن مجموع ویژگی‌های این شهر قدیم، تصاویر جالب و زیبا، اماکن و معابد آن را به‌قلم تصویر درآورده است. مثنوی در دید اوّل اگر در وصف بنارس برای این شهر و مردمان این شهر قیمت و ارزش بلند کسب نماید، از نظر بازتاب ویژگی‌های سبک هندی و افادهٔ ارزشهای هنری شعر غالب دهلوی را همچون سخنور ممتاز و چیره‌دست این سبک ادبی معرّفی نموده است.

پی نوشت

۱. شمیم اختر. ذکر بنارس در شعر فارسی. بیاض. دهلی ۱۹۹٤ م. شمارهٔ ۱ و ۲. ص ۵–٤٤.
۲. شمیم اختر. ملّا سابق بنارسی.//قند پارسی، مرکز تحقیقات فارسی رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو، شمارهٔ ۱۰، زمستان ۱۳۷٤ هـ ش/٦–۱۹۹۵ م. ص ٦۸–۲۵۹.
۳. میرزا غالب. منتخبات. (با زبانهای روسی و فارسی) مسکو. ۱۹۸۰ م. ص ۷۹۰.

دیدگاه‌هایِ ادبیِ امامِ اعظم از نگاهِ علّامه شبلی نعمانی

تحقیق و بررسی روزگار و آثار و گفتار و اعمال شخصیّت امام اعظم از دیرگاه تاریخ توجّه دانشمندان و متفکّران را به‌خود جلب گردانیده بود که این امر، پیش از همه، بسته به‌فعّالیّت‌ها و محسّنات خود این شخصیّت ارجمند در قلمرو اسلام محسوب می‌شود. این توجّه به‌نامهٔ زندگی و تألیفات او تا جایی نفوذ دریافته است که از مرزهای کشورهای اسلامی بیرون رفته، نظر و اندیشه‌های دانشمندان مختلف ممالک شرق و غرب را به‌خود کشیده است. یکی از این دانشمندان ادبیّات‌شناس معروف هند مولانا سراج‌الدّین محمّد شبلی نعمانی (۱۳۳۲–۱۲۷۳ هـ/۱۹۱٤–۱۸۵۷ م) محسوب می‌شود که می‌توان گفت در شناخت‌نامهٔ روزگار، تألیفات، اندیشه و افکار امام ابوحنیفه از پرسودترین پژوهش‌های علمی را به‌انجام رسانیده است.

قابل تذکّر است که هرچند شبلی نعمانی در قلمرو تمدّن هندی و ایرانی بیشتر به‌حیث دانشمند ادب‌پژوه شناخته شده است، امّا کارهای بی‌شمار و سودمند او در شناخت مکاتب فکری و مذهبی، شخصیّت‌های اسلامی و عرفانی نقش و مقام او را در تحقیق تاریخ تمدّن اسلامی بازگو می‌کند. در این شمار می‌توان از تألیفاتی چون «تعلیم گذشتهٔ مسلمانان» (آگره، ۱۸۸۷ م)، «المأمون» (آگره، ۱۸۸۷ م)، «الفاروق» (کانپور، ۱۸۹۹ م)، «الغزّالی» (حیدرآباد، ۱۹۰۲ م)، «علم‌الکلام» (علیگره، ۱۹۰۳ م)، «سوانح ملّای روم»، «سیرت‌النّبی» (۳ جلد، کانپور، ۱۹۲۰ م)، «تاریخ اسلام و فلسفهٔ اسلام» و امثال این یادآور شد که قسمتی از آنها حتّی به‌زبان‌های انگلیسی و فارسی ترجمه شده‌اند. تعدادی از تألیفات شبلی در رشتهٔ اسلام‌شناسی به‌زبان عربی نوشته شده‌اند که معتبرترین آنها «الجزئیه» (آگره، ۱۸۹۱ م)، «نقد بر تمدّن اسلامی» (لکهنو)، «اسقاط‌المقتدی»، «رساله در قرائت‌الفاتحهٔ خلف‌الامام» به‌شمار می‌آیند.

«سیرت‌النعمان» شبلی نعمانی در شمار همین کتب ارزشمند قرار دارد که در معرّفی چهرهٔ مؤلّفش به‌حیث محقّق برجستهٔ تاریخ تمدّن اسلامی و افکار مذهبی نقش مؤثّر گذاشته است. این اثر که نخستین بار به‌زبان اردو در آگره سال ۱۸۹۱ م انتشار یافته، بعداً به‌فارسی ترجمه گردید و در شمار تحقیقات پرارزشی در معرفت افکار و اندیشه‌های این شخصیّت بی‌نظیر قرارگرفته، به‌صفت سرچشمهٔ با اعتماد برای پساوندان در تحقیق و بررسی روزگار و آثار امام ابوحنیفه خدمت کرده است. یادآور باید شد که آن را دانشمند ایرانی عبدالوهّاب ملّازهی سال ۱۳۸۶ هـ برابر با (۲۰۰۷ م) از اردو به‌فارسی ترجمه نموده، با نام «سیمای امام اعظم ابوحنیفه» در ایران به‌طبع رسانیده است. راجع به‌نقش و مقام و ارزش این کتاب دیدگاه‌های جداگانه‌ای اظهار شده و نقد و بررسی‌های علیحده‌ای به‌سامان رسیده‌اند که بازگشتن به‌این مسائل مکرّراً موافق به‌نظر نمی‌نماید. امّا آنچه در این نگاشته بیشتر به‌آن مراجعت می‌شود، بازنگری به‌اندیشه‌های ادبی و دیدگاه‌های ادب‌پژوهی شخصیّت امام اعظم به‌شمار می‌آید که در محور اندیشه‌های شبلی نعمانی تحقیق و بررسی شده‌اند.

بحث اوّلیه که جایگاه امام اعظم را همچون شخصیّت ادبی می‌تواند معرّفی نماید، شرح و توضیح آثار و تألیفات او محسوب می‌شود. شبلی نعمانی که خود، پیش از همه، دانشمند ادب‌پژوه است، به‌تصنیف و بازگویی آثار امام ابوحنیفه مطابق معیارهای تألیف شرح حال و آثار ادیبان نظر می‌افکند و تألیفات او را همچون نمونه‌های نثر عربی مذهبی معنیداد می‌کند که از شیوهٔ خاص نگارش و خصوصیّت‌های معین برخوردار بوده، در تصنیفات دانشمندان بعدی همچون نمونه‌های نثر مذهبی معنیداد شده‌اند. از جمله، در مورد رسالهٔ «فقه اکبر» که از معروف‌ترین تألیفات امام اعظم محسوب می‌شود، چنین آورده:

> "فقه اکبر، رساله‌ای بسیار مختصر در موضوع عقاید است. مسائل و ترتیب آن هم‌مانند کتاب «عقاید نسفی» و غیره می‌باشد و این رساله به‌چاپ رسیده و در دسترس است. شروحی بر آن نوشته شده است". (۱، ۱۳۰)

نکتهٔ دیگری که به‌دیدگاه ادبی شخصیّت امام اعظم اشارت می‌کند، وجود اشاره‌ها در مورد ذوق شاعرانهٔ او به‌شمار می‌آید که در کتاب شبلی نعمانی نیز به‌این مسئله

توجّه ظاهر گردیده است. شبلی نخست براساس مطالب پیشینیان به‌این مسئله رجوع می‌کند که حضرت امام به‌شعرگویی نیز تمایل داشته‌اند و نکتهٔ مربوط به‌نقد شعر ایشان این است که به‌نظر مؤلّف اثر امام ابوحنیفه بیشتر به‌سرودن اشعار حکیمانه و اندرزی تمایل داشته‌اند. این مطلب به‌گونهٔ ذیل تشریح یافته است:

"امام ابوحنیفه گاه‌گاهی شعر نیز می‌گفتند، ولی شعرهایش جنبهٔ تفریح و غزلسرایی نداشت، بلکه وعظ و اندرز در برداشت". (۱، ۱۲۱)

بعداً، با آوردن نمونه‌ای از اشعار امام ابوحنیفه این دیدگاه خویش را به‌ثبوت می‌رساند:

و من المروّت لی الفتی ما عاشه دارالفاخره   فشکر اذا اتیتحا وعمل لی دارالاخره (۱، ۱۲۱)

یعنی، جوانمرد تا زمانی که زنده است، لازم است برای حفظ عزّت و آبرویش مکان و مسکن خوبی داشته باشد. اگر مسکن خوب نصیبش شد، شکرگزار باشد و برای عافیت جهان آخرت کوشش کند. (۱، ۱۲۱)

این نکته امری را نیز روشن می‌کند که امام اعظم در کنار شخصیّت مذهبی بودن همچون شخصیّت هنری، بارور از قریحهٔ ذاتی شاعری چهرهٔ خود را بازتاب بخشیده‌اند. همزمان، وجود نمونه‌های اشعار در وسط تألیفات ابوحنیفه اشارت بر آن می‌کند که سرچشمه‌های ظهور شعر اخلاقی و حکمی در ادبیّات فارس و تاجیک باید از همین ادوار جستجو کرده شود. هرچند این شعرها به‌زبان عربی سروده شده‌اند، امّا پیوستگی ابتدایی آنها را به‌ادبیّات بعدی فارس و تاجیک تأکید نمودن امکان دارد، زیرا چون اصل و برآمد امام ابوحنیفه به‌اجداد گذشتهٔ ما ربط می‌گیرد، بی‌حکمت نیست که این روش سخنوری ایشان به‌درونمایه و مضمون اشعار حکمی و آثار اخلاقی فارسی تأثیرگذاشته باشد. از نظر دیگر، موجودیّت حکایات و روایات منظوم و منثور در آثار ادبی و عرفانی فارسی راجع به‌روزگار و اعمال امام اعظم این حقیقت را برای شکل‌بندی و تحوّل آثار اخلاقی فارسی به‌ثبوت خواهد رسانید.

نقش دیگر سرچشمه‌ای افکار و اندیشه‌های حکیمانهٔ امام اعظم در گفتار و سخنان ایشان تجسّم یافته است که مقدار معیّنی از آنها تا زمان ما توسّط مریدان و آثار مختلف

مذهبی و عرفانی آمده، رسیده‌اند. بحث نقد و بررسی اندیشه‌های حکیمانهٔ امام اعظم نیز از نظر شبلی نعمانی بیرون نمانده است و بررسی این مسئله هم بخشی از فعّالیّت‌های ادبی این شخصیّت معظّم را افاده می‌نماید. از جمله، در بخش سخنان حکیمانهٔ امام به‌چندی از این گفتار برخورد می‌کنیم که هم از نظر طرز بیان، هم از دیدگاه معجزی و روش و سبک نگارش تألیفات ادبی را به‌خاطر می‌آورد. به‌خصوص، از نگاه کیفیّت اثر و شکل‌بندی بیشتر ضرب‌المثل و مقال‌ها را به‌خاطر می‌آورند. مثلاً، نمونه‌هایی چند از این گفتار، حقیقت این امر را بازگویی می‌کند:

"کسی که علم او را از معاصی و فواحش باز نداشت، چه کسی از او زیانکارتر است؟" (۱، ۱۱۹)

"هرکس بدون توجّه به‌این که روزی خداوند او را در مورد سخنانش محاسبه می‌کند، به‌اظهار نظر در مسائل دینی بپردازد، قدر و منزلت خویش و مذهبش را نشناخته است". (۱، ۱۱۹)

"اگر علما دوستان خدا نیستند، پس در جهان خداوند یک دوست هم ندارد". (۱، ۱۱۹)

"هرکس به‌خاطر منافع دنیوی علم آموخته است، علم در قلبش جایگزین نمی‌شود". (۱، ۱۱۹)

از این جمله‌های حکیمانه معلوم می‌گردد که وجود چندین نمونه‌هایی مانند این گفتار که بعداً در ادبیّات فارس و تاجیک همچون اندرزنامه و اخلاقیّات به‌وجود آمده‌اند، از این افکار و اندیشه‌های حکمت‌آفرین منشأ می‌گیرند. به‌عبارت دیگر، نقش گفتار امام اعظم در شکل‌بندی انواع اخلاقیّات در ادبیّات فارس و تاجیک مؤثّر می‌باشد که، البتّه، این موضوع بحث جداگانه می‌باشد. از نظر دیگر، توجّه به‌شکل و محتوای این گفتار مطلب دیگری را روشن می‌سازد که این گفتار بیشتر در صورت سؤال و جواب، حکایات کوتاه و جمله‌های معجز حکمت بار بیان شده‌اند که بارور از قالب‌های مؤثّر نثر شاعرانه محسوب می‌گردند. مثلاً، به‌این جمله‌ای از حضرت امام اعظم توجّه بنمایید:

"ایمان بزرگ‌ترین عبادت است و کفر بزرگ‌ترین گناه، هر آنکه پایبند افضل‌ترین عبادت باشد و از بدترین گناه اجتناب ورزد، امید مغفرتش می‌رود".

در این جمله، از چند جهت می‌توان عنصرهای شعر را پیدا کرد. اوّل اینکه طرز بیان و شیوهٔ نگارش قالب‌های نثر شاعرانه را به‌خاطر می‌آورد که استفادهٔ کلمات همردیف و تکرار کلمه‌ها در آن یک نوع آهنگناکی ایجاد کرده است. بعداً، کاربندی کلمه و مفاهیم متضاد و توصیف رفتار ظهور منظّم صنایع بدیعی را در قالب جمله‌ها به‌وجود آورده است که این امر نیز، بی‌شک، به‌دیدگاه ادبی امام اعظم اشارت می‌کند.

مطلب دیگر که به‌دیدگاه‌های ادبی امام اعظم از نظر شبلی نعمانی اشارت می‌کند، تأکید ذوق و سلیقه و حاضرجوابی ابوحنیفه در پژوهش این دانشمند فرزانه محسوب می‌شود. به‌نوشتهٔ شبلی که از سرچشمه‌های معتمَد منشأ می‌گیرد، امام ابوحنیفه در اکثر آثار همچون شخصیّت ذکی و باذهن اعتراف گردیده است. از جمله، در تأکید این صفت برجستهٔ حضرت امام در کتاب «عبر فی اخبار من عبر» آمده است که از افراد ذکی و ذهین بنی آدم بود. مسائل بی‌نهایت مشکل را چنان به‌سرعت حلّ می‌نمود و به‌عمق آن پی می‌برد که مردم در حیرت می‌ماندند. در بسیاری از مجالس که علمای بزرگی از معاصرین امام و کسانی که در معلومات با ایشان مساوی بودند، وجود داشتند و اصل مسئله را نیز می‌دانستند، امّا کسی جرأت پاسخگویی را نداشت و هر واقعه‌ای که پیش می‌آمد، آن را با اصل مسئله مطابقت دادن و جواب آن را پیدا کردن کار امام ابوحنیفه بود.

هرچند که در این اشاره‌ها اساساً به‌حاضرجوابی علمی حضرت امام اعظم تأکید می‌رود، امّا بررسی این قضیه‌ها نیز منشأ از دیدگاه‌های ادبی گرفته می‌تواند، چونکه خصلت حاضرجوابی و سرعت تند فکر به‌انسان‌هایی مخصوص است که از قریحهٔ ذاتی برخوردارند. بی‌شک، هنر شاعری و ذوق و سلیقهٔ ادبی انسان در این میان استثنا بوده نمی‌تواند.

در مجموع، هرچند از تألیفات حضرت امام اعظم تا زمان ما آثاری کمتر آمده‌اند، امّا وجود نکات علیحده و انواع ادبی در ایجاد این شخصیّت بی‌نظیر اشارت به‌آن می‌کند که باید به‌پهنای این جنبهٔ تحقیق آثار او بیشتر و پیشتر توجّه ظاهر کرده شود. هرچند اهتمام ابتدایی در کتاب دانشمند ادب‌پژوهٔ هند شبلی نعمانی جریان گرفته‌اند،

امید بر آن می‌توان بست که در سال بزرگداشت امام اعظم به‌این مسئله نیز بیشتر و پیشتر توجّه ظاهر گردیده، بحث مکمّلی بر مورد دیدگاه‌های ادبی ایشان مطرح شود.

پی نوشت

۱. شبلی نعمانی. سیمای امام اعظم ابوحنیفه / از اردو به‌فارسی ترجمهٔ عبدالوّهاب ملّازهی. ایران، ۱۳۸۶ هـ ش.
۲. زید فاروقی، حضرت شاه ابوالحسن. سوانح بی‌بهای امام اعظم ابوحنیفه. دهلی، ۲۰۰۰ م، (با زبان اردو)

شعرالعجمِ شبلی نعمانی و شناختِ شعرِ رودکی

مولانا سراج‌الدّین محمّد شبلی نعمانی (۱۳۳۲–۱۲۷۳ ه/۱۹۱٤–۱۸۵۷ م) دانشمند زبردست، روزنامه‌نگار، محقّق و منقّد شناختهٔ تاریخ و ادبیّات مشرق‌زمین، شاعر و نویسندهٔ ممتاز آخر عصر ۱۹ و ابتدای عصر ۲۰ م هند بوده، از خود میراث گرانبها به‌یادگار گذاشته است. از جمله، «تعلیم گذشتهٔ مسلمانان» (آگره، ۱۸۸۷ م)، «المأمون» (آگره، ۱۸۸۷ م)، «سیرت‌النعمان» (آگره، ۱۸۹۱ م)، «کتابخانهٔ اسکندریه» (آگره، ۱۸۹۱ م)، به‌زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است)، «سفرنامهٔ شبلی» (آگره، ۱۸۹۱ م)، «الفاروق» (کانپور، ۱۸۹۹ م)، «الغزّالی» (حیدرآباد، ۱۹۰۲ م)، «علم‌الکلام» (علیگره، ۱۹۰۳ م)، «سوانح ملّای روم» (لکهنو، ۱۹۰۲ م، به‌کوشش فخر دایی گیلانی به‌فارسی ترجمه و چاپ شده است، تهران، ۱۳۳۲ ه ش)، «موازنهٔ انیس و دبیر» (در نقد اشعار مرثیه این دو شاعر، آگره، ۱۹۰۶ م)، «تنقید شعرالعجم در زندگی‌نامهٔ شعرای ایران» (در ۵ جلد، علیگره، ۱۲–۱۹۰۹ م)، «سیرت‌النّبی» (۳ جلد، کانپور، ۱۹۲۰ م)، «کلّیات اشعار اردو»، «رسایل شبلی»، «مقالات شبلی» (۴ جلد)، «مکاتب شبلی»، «مضمون عالمگیر»، «تاریخ اسلام و فلسفهٔ اسلام»، «حیات خسرو»، مثنوی «صبح امید»، «سفرنامهٔ حج»، «اورنگ‌زیب» و... به‌زبان اردو نوشته شده، در تاریخ ادبیّات جهانی ارزش عمده‌ای را صاحب گردیده‌اند.

شبلی به‌زبان عربی نیز تألیفاتی دارد که معروف‌ترین آنها «الجزئیه» (آگره، ۱۸۹۱ م)، «نقد بر تمدّن اسلامی» (لکهنو)، «اسقاط‌المقتدی»، «رساله در قرائت‌الفاتحهٔ خلف‌الامام» به‌شمار می‌آیند که به‌زبان فارسی می‌باشد، از شبلی شعر نیز باقی‌مانده است. چهار مجموعهٔ اشعار او ـ «دیوان شبلی» (کانپور، ۱۹۰۶ م)، «دستهٔ گل»، «بوی گل» و «برگ گل» به‌کوشش مولوی مسعود علی ندوی با عنوان «کلّیات شبلی» نیز به‌طبع

رسیده است (هند، ۱۹۰۹ م) که این امر از نفوذ ادبی وی در حوزهٔ ادبی مذکور خبر می‌دهد.

البتّه، شرح تمام سمت‌های فعّالیّت علمی و ادبی شبلی نعمانی از دایرهٔ بحث‌های محوری مقالهٔ ما بیرون است. در این نگاشته ما راجع به‌خدمت‌های شبلی همچون منقّد و محقّق شعر استاد رودکی بحث خواهیم کرد.

قبل از همه، باید تذکّر داد که از میراث ادبی شبلی نعمانی تنها دو اثر ـ «شعرالعجم» و «سوانح ملّای روم» به‌تحقیق ادبیّات فارس و تاجیک اختصاص دارند. اگر «سوانح ملّای روم» بحث محقّقانه‌ای را راجع به‌روزگار مولانا جلال‌الدّین بلخی و «مثنوی معنوی» فرا بگیرد، «شعرالعجم» در تاریخ شاعران زبان فارسی، نقد آثار آنها و بررسی سیر تکامل شعر و شاعری به‌قلم آمده، ارزش مهمّی را در ادبیّات‌شناسی فارسی کسب نموده است. از این رو، پیش از همه، نظر شبلی را به‌شعر و شاعری رودکی تنها از طریق مطالعهٔ کتاب «شعرالعجم» بازجویی نمودن ممکن است.

کتاب «شعرالعجم» از پنج جلد عبارت بوده، تألیف آن اصلاً به‌زبان اردو صورت گرفته است (۷–۱۹۰۶ م). در سه جلد اوّل آن مؤلّف راجع به‌سخنوران ممتاز فارسی معلومات داده، در بخش‌های چهارم و پنجم دربارهٔ حقیقت و ماهیت شعر و شاعری موشکافانه بحث می‌کند. از نظر تحقیق محسّنات شعری و در مجموع عامل‌ها و معیارهای نظریهٔ ادبیّات دو جلد آخر آن ارزش خیلی مهمی را کسب نموده، از جانب پژوهشگران به‌عنوان شاهکار مولانا شبلی اعتراف گردیده است. همان‌گونه که خود مولانا شبلی نیز تأکید می‌کند، سه جلد نخست دیباچهٔ دو جلد دیگر شماریده می‌شود.

باعث تذکّر است که «شعرالعجم» از جانب بسیاری از دانشمندان هند و بیرون از آن سزاوار بهای بلند گردیده است. «نه تنها در زبان اردو، بلکه در تمام زبانهای شرقی نیز نظیر این کتاب وجود ندارد». (۱، ۲۰۰) واقعاً هم در زبان اردو شهرت عظیمی که نصیب «شعرالعجم» گردیده، کمتر کتابی را به‌دست آمده است.

محمّد اقبال سه صفت نادر شبلی نعمانی ـ اوّل تاریخ دانی، دوّم وارد بودن به‌زبان عربی و سوّم ذوق صحیح شعر و سخن و خود شاعر بودن را موجب مایه‌دار بودن نقد شبلی دربارهٔ شعر و ارزش عمومی جهانی کسب نمودن «شعرالعجم» دانسته است. (۱، ۲۰۰)

دانشمند معروف ایران سعید نفیسی، در مقدّمهٔ ترجمهٔ فارسی جلد سوّم «شعرالعجم» نوشته‌اش امتیاز این کتاب سودمند را در آن تأکید می‌نماید که «شعرالعجم» «نخستین دفتری است» که در آن "مردی دانا و روشن‌بین (شبلی نعمانی –ض.غ.) در تجزیه و تحلیل دُرر گرانبهای این خزانهٔ جاویدانی که ادب پارسی باشد، پرداخته است". (۹، ه) سعید نفیسی «شعرالعجم» را به‌مثابهٔ «دفتر جاویدانی» شناخته است که برای همیشه باعث زنده نگاه داشتن نام شبلی خواهد بود:

> "پنجاه سال پیش، ـ می‌نویسد او، ـ در اعظم‌گره، از شهرهای درجهٔ سوّم هند شبلی نعمانی کتابی در محاسن شعر فارسی با نام «شعرالعجم» نوشت. از همان آغاز این کتاب راه تحقیق را برای کسانی که راهنمایی می‌خواستند، گشاد تا جایی که ادوارد براون انگلیسی که از خاورشناسان نامبردار زمان خود بود، در کتاب معروفی که در تاریخ ادبیّات ایران نوشته، بارها به‌گفتهٔ وی استناد کرده است". (۹، ه)

سعید نفیسی، همچنین، «شعرالعجم» را بهترین نمونهٔ نقد عالی دانسته، بر این نتیجه می‌رسد که در ماورای ایران پژوهشگری به‌اندازهٔ شبلی نتوانسته که به‌این درجه شعر فارسی را موشکافانه تحقیق نماید. این ملاحظاتش را موصوف این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

> "شبلی در این کتاب استادی خود را در نقّادی و موشکافی آشکار کرده است و راستی جای شگفت که دور از ایران کسی که پا به‌ایران نگذاشته و با فارسی زبانان آمیزش شبانه‌روزی نداشته است، بدین‌گونه به‌رموز این زبان آشنا بوده باشد". (۹، ه)

به‌قول هندشناس تاجیک عبدالله جان غفّاراف:

> "بهترین محقّق تاریخ و ادبیّات مشرق‌زمین بودن شبلی نعمانی را شرق‌شناسان نامی غرب نیز اعتراف نموده‌اند". (۷، ۸۱)

موصوف برای تثبیت سخن خویش از شرق‌شناس مشهور فرانسه درمستیتیر استناد نموده که نوشته است:

> "در فرق بین ما و علّامه شبلی این‌قدر کافی بود نوشته شود که او صاحب‌البیت است و ما مستشرق هستیم". (۷، ۸۱)

واقعاً هم، شبلی در شمار آن محقّقانی قرار دارد که شعر فارسی را با شیوهٔ مخصوص خود نقد و بررسی می‌نمود. از مباحث آراستهٔ وی پیداست که هدفش بررسی عناصری است که در شعر فارسی شور و جوش پدید آورده‌اند. به‌این ترتیب، گویا مقصد اصلی شبلی معرّفی جوهر یا روحانیت شعر محسوب می‌شود. او در آغاز جلد اوّل با حس افتخار به‌وسیلهٔ شعر زیرین فیضی به‌حقیقت «شعرالعجم» اشاره می‌کند:

حرمجویان دری را مـی‌پرسـتند   فقیهـان دفتـری را مـی‌پرسـتند
برافکن پـرده، تـا معلـوم گـردد   که یاران دیگری را مـی‌پرسـتند
(۸، ۳)

باید گفت که به‌تحقیق تاریخ فکری و فرهنگی ایران اشتغال ورزیدن شبلی نعمانی بی‌حکمت نیست، چون در آن روزگار با این زبان به‌طور ضروری آثاری موجود نبود و این امر باعث گشت که شبلی چنین کتاب ارزشمند را به‌وجود آورد و بدین‌وسیله ادبیّات فارسی را با دید و نظرهای خاص خود معرّفی نماید. به‌قول دانشمند هند شیخ محمّد اکرام «شعرالعجم»:

"ذوق شعر فارسی را در هندوستان یک‌بار دیگر زنده ساخت". (۲، ۱۷۶)

می‌توان حدس زد که ارزش عمومی‌جهانی کسب نمودن و خارج از هند معروفیت پیدا کردن اثر «شعرالعجم» به‌خاطر نقدهای ادبی آن است. مثلاً، برداشت‌ها و تحلیل‌ها از اشعار فردوسی، مقایسهٔ شیوهٔ داستانسرایی فردوسی و نظامی گنجوی، تطبیق اصول داستانسرایی «شاهنامه» با جدیدترین نظریه‌ها در این باب و مقایسهٔ میان شاعران فارسی‌زبان، مانند سعدی و حافظ در غزلسرایی از نمونه‌های بارز و مهمّ «شعرالعجم» است که در نوع خود بی‌نظیرند.

شبلی نعمانی در این اثر ارزشمند راجع به‌روزگار و آثار، محسّنات شاعری، ویژگی‌های اشعار، انواع و اشکال شعر آدم‌الشّعرا ابوعبدالله رودکی نیز ملاحظات سودمند خویش را بیان داشته، بدین‌وسیله در رودکی‌شناسی جایگاه ویژهٔ خود را مقرّر ساخته است.

وقتی سخن دربارهٔ مشخّص نمودن دیدگاه شبلی نعمانی نسبت به‌رودکی می‌رود، در تناسب به‌بابهای کتاب ما باید از دو روزنه به‌تحقیق مسئله وارد گردیم.

اوّل، چنانکه گفته آمد، مؤلّف در فصل علیحده از بخش اوّل کتاب راجع به‌رودکی بحث آراسته است که دیدگاه و نظر کلّی شبلی در آنجا مسلّم می‌گردد.

دوّم، ضمن تعیین مشخّصات شعری یا بحث در مورد شعرای دیگر جا–جا به‌استاد رودکی نیز اشارات فرموده که در ضمن آنها برخی از ملاحظات و افکار مؤلّف اثر انعکاس برجسته دارد.

نخست به‌مقرّر نمودن اندیشه‌های اصلی شبلی نعمانی نسبت به‌استاد رودکی می‌پردازیم که در مجلّد اوّل کتاب در فصل علیحدهٔ مسمّاً بر رودکی بیان داشته است.

در سرآغاز معلومات خود شبلی به‌ذکر اعتراف مقام رودکی در شعر فارسی پرداخته و آدم‌الشّعرا را با تکیه بر مطالب کتب مرجعی و سرچشمه‌های پیشین اوّلین شاعر معتبری می‌داند که در زبان فارسی دیوان ترتیب داده است. نکتهٔ جالب دیگر اینجا در آن به‌ظهور می‌رسد که شبلی چون اغلب تذکره‌نویسان وجهٔ اشتهار خاندان سامانیان را به‌نام استاد رودکی پیوستگی قوی می‌بخشد و می‌نویسد:

"رودکی اقدم و اشهر شعرای دورهٔ سامانی بوده و به‌اتّفاق همهٔ ارباب تذکره وی اوّل شاعر معتبریست که در زبان فارسی دیوان ترتیب داده است. هزاران شاعر در عصر سامانیان موجود بودند که ما درآینده شرح حال بعضی‌ها را ذکر خواهیم نمود، ولی امروزه نامی که از سامانیان باقی‌مانده، از برکت تراوش‌های طبع رودکی است. شریف گرگانی چه قدر خوب گفته:

از آن چنـــدان نعـــیم جـــاودانی   که ماند از آل ساسان و آل سامان
ثنای رودکی ماندست و مـدحش   نوای باربـد ماندسـت و دسـتان"

(۸، ۶–۲۵)

امّا در مورد تعیین زادگاه رودکی شبلی نعمانی به‌اشتباه می‌رود و آن را در نزدیکی نسَف می‌داند که این ملاحظات را اکثر محقّقان رد کرده‌اند و نزدیکی سمرقند گفته‌اند که این همان پنجرود کنونی‌ست:

"نام او، ـ می‌نویسد شبلی، ـ محمّد یا جعفر متخلّص به‌رودکی. رودک از توابع نخشب که آن را نسف نیز گویند، نام قریبی است و بعضی‌ها در وجه تسمیهٔ مزبور می‌نویسند که رود را که یک نوع ساز است، خوب می‌نوازد". (۸، ۲۶)

در ادامهٔ سخن خود شبلی به‌بحث مقرّرات شرح حال رودکی می‌پردازد که اکثراً در تذکره‌ها به‌طور یگانه بیان شده‌اند. با وجود هم‌مانندی شبلی در هر مورد نقطهٔ نظر خویش را اظهار می‌دارد و بدین ترتیب از زندگی‌نامه و میراث استاد شاعران نکاتی جالب به‌قلم می‌آورد. مثلاً، آغاز سخنوری رودکی را شبلی به‌سن هشت سالگی مقرّر می‌کند و می‌نویسد:

"در هشت سالگی تمام «قرآن» را حفظ داشته و در علم قرائت درجهٔ کمال را جایز بود و در همین سن به‌گفتن شعر پرداخت". (۸، ۲۶)

در کنار این، شبلی به‌ذکر خصلت‌های فردی رودکی که عامل اصلی دعوت به‌دربار نصر سامانی گردیده‌اند، پرداخته، تأکید بر آن می‌کند که محض همین فضیلت‌های فردی وی که صاحبیت آنها امری مهم برای دربار محسوب می‌گردند، رودکی را در کوتاه‌ترین فرصت در دربار نصر اشتهار بخشیدند:

"خوشبختانه، ـ می‌نویسد او، ـ آوازی به‌غایت شیرین داشت، ظریف‌الطبع و بذله‌سنج بود. یکی از مشاغل مهمّهٔ آن عصر در دربار سلاطین شغل ندیمی بود و آن جزء مشاغل عالیه شمرده می‌شد. حتّی از حیث تقرّب و منزلت و نفوذ کلمه از شغل وزارت هم بالاتر بوده است. شرایط این منصب ظرافت طبع، بذله‌گویی، لطف بیان، حاضرجوابی و، بالاخره، وسعت معلومات و اطّلاعات بوده و، اتّفاقاً، تمام این شرایط و مزایا در رودکی جمع بوده است و، از این رو، در دربار نصر بن احمد دست رسا پیدا کرده و این پادشاه ادب‌پرور در تربیت او کمال توجّه را مبذول داشت". (۸، ۲۶)

بعداً، شبلی به‌نقل قصّهٔ هجرت امیر به‌بادغیس و به‌وسیلهٔ قصیدهٔ معروف خود او را برگردانیدن رودکی پرداخته است که در اکثر سرچشمه‌ها و آثار تحقیقی جای دارد.

نکتهٔ مهمی که شبلی در رابطه به‌این موضوع اظهار داشته، دفاع از رودکی است که در قرون بعد برخی از تذکره‌نویسان دربارهٔ این قصیده ملاحظات انتقادی بیان داشته‌اند. مثلاً، دولتشاه سمرقندی می‌نویسد:

"اشعار مزبور با وجودی که ساده و هیچ‌گونه صنایع شعری در آن به‌کاربرده نشده، چه گونه در وجود نصر تا این حدّ تأثیر بخشیده است؟"

شبلی برعکس، نوشته که چون در زمان دولتشاه شعر و شاعری صورت واقعی خود را از دست داده بود، بدین جهت مردم از بیان حقایق و چیزهای ساده و طبیعی کیف نمی‌کردند. (نک: ۸، ۲۷)

به‌همین طریق، او از رودکی و قصیدهٔ وی استقبال و هم دفاع می‌کند و می‌نویسد که تا وقتی که ذوق و سلیقهٔ جامعه و مشرب افراد ساده و عاری از آلایش بود، شعرا در مقابل اشعار مزبوره سرتسلیم خم نموده، از جواب آن اظهار عجز می‌نمودند. بر وجهٔ دلیل بر ملاحظات بالایی خویش او اندیشه‌های نظامی عروضی سمرقندی را می‌آورد که در «چهار مقاله» چنین می‌نویسد:

"هنوز این قصیده را کسی جواب نگفته است که مجال آن ندیده‌اند که از مضایق بیرون روند". (۸، ۲۸)

در همین جریان بحث است که شبلی برای ادّعای محقّقین بعدی که هنوز در زمان نزدیک به‌رودکی، معزّی سمرقندی به‌تقاضای سلطان سنجر جوابی برای قصیده گفته است، ملاحظات خود را بیان می‌دارد و در همین حال قصیدهٔ استاد شاعران را باز هم بالا می‌بردارد و می‌نویسد:

"سلطان سنجر به‌امیر معزّی ملک‌الشعرا امر کرد که در جواب قصیدهٔ مزبور چیزی بگوید. او قصیده‌ای که در این باب گفته، مطلع آن این است:

رستم از مازندران آید همی زین ملک از اصفهان آید همی

درست است که امیر معزّی از مشاهیر شعرای آن زمان می‌باشد، ولی با این حال، این اشعارش قابل مقایسه با اشعار فوق رودکی نیست". (۸، ۲۸)

موضوع تحقیق نوبتی شبلی نعمانی تقریر انواع شعر رودکی و تصنیف موضوعی اشعار وی محسوب می‌شود. نخست او در تکیه به‌آنچه از میراث استاد شاعران بازمانده، مهم‌ترین انواع شعری استاد رودکی را در قصیده، قطعه، غزل، رباعی، مرثیه و موضوع‌های اساسی آثارش را در واقعه‌نگاری، فسانه‌سازی، عشق و عاشقی، مدیحه‌سرایی، پند و موعظت (نصیحت، اندرز) مقرّر می‌سازد. شیوهٔ جالب تحقیق شبلی در آن هویدا می‌شود که در دوام سخن خود در علیحدگی هر یک از این موضوعات را بررسی می‌نماید و برای ملاحظات خود از اشعار استاد رودکی استناد می‌جوید. مثلاً،

در پیوند به‌موضوعِ پند و موعظه که عنوان اوّلیهٔ موضوعات شعر استاد رودکی از جانب شبلی مقرّر شده است، چنین می‌نویسد:

"در این قسمت علاوه بر لطف بیان، اشعارش حاوی نکات دقیق و معانی نغز و مرغوب است. مثلاً، این مطلب را که در خوشبختی دیگران نباید رشک و حسد برد، چنین ادا می‌کند:

زمانـــــه پنـــــدی آزاده‌وار داد مـــــرا　　زمانه را چو نکو بنگری، همه پند است

به‌روز نیک کسان، گفت، غم مخور زنهـار　　بسا کسا که به‌روز تو آرزومنـد اسـت

(۸، ۲۹)

به‌همین‌طرز، شبلی مهم‌ترین نکته‌های پند و اندرزی شعر استاد رودکی را بررسی می‌کند و در مورد اشعار جداگانهٔ حکمی شاعر ملاحظات سودمند بیان می‌دارد. بعداً بحث واقعه‌نگاری را پیش می‌آورد و در این مورد بر وجهٔ دلیل اصلی قصیدهٔ «شکایت از پیری» را تحلیل می‌نماید. پس از توضیح مدیحه‌سرایی و موضوعات دیگر اشعار رودکی مؤلّف به‌بحث انواع شعر رودکی رجوع نموده، دربارهٔ وجود قصیده، غزل، رباعی و امثال این با ذکر نمونه‌ها از اشعار آدم‌الشّعرا بحث می‌آراید. از جمله، به‌وجود چند مرثیه، مدح، هجا و هجو نیز ملاحظاتش را بیان می‌دارد و با آنکه در ادبیّات عهد سامانیان هجوهای تند و هجاهای بیرون از دایرهٔ آداب نفوذ داشتند، شبلی نزاکت هجویات رودکی را تأکید نموده می‌نویسد:

"پوشیده نیست که مسئلهٔ هجو و هجا دامن شعر و شاعری فارسی را لکّه‌دار ساخته است. لیکن رودکی در هجویات هم از متانت و واقع‌گویی خارج نشده است. مثال:

رهی سوار و جوان و توانگر از راه دور　　به‌خدمت آمد نیکوسگال و نیک‌اندیش

پسند آید مر خواجه را پس از ده سال　　که باز گردد پیـر و پیـاده و درویـش"

(۸، ۳۴)

بحث نهایی شبلی در این بخش کتاب ذکر اعتراف سخنوران عهد خود و آیندگان از مهارت و هنر شاعری رودکی است. او در این بخش که «قبول عامّه و اعتراف شعرا»

نام دارد، نوشته که همهٔ شعرا وی را شاعر درجهٔ اوّل دانسته و به‌استادی او اعتراف کرده‌اند. از جمله، شهید که معاصر با اوست، چنین می‌گوید:

بــه‌ســخن مانَــد شــعر شــعرا رودکــی را ســخنش تلــوّ نبــی‌ســت
شاعران را خــه و احــسنت و مـدیح رودکی را خه و احسنت و هجی‌ست

عنصری گفته:

غــزل رودکــی‌وار نیکــو بــود غزل‌های من رودکی‌وار نیــست
اگرچه بکوشم بـه‌باریـک وهـم در این پرده اندر مرا بار نیــست

معروفی بلخی می‌گوید:

از رودکی شنیدم، سلطان شاعران.

این دو شعر از دقیقی است:

کرا رودکـی گفتـه باشـد مـدیح امــام فنــون و ســخنور بــود

*

دقیقــی مــدیح آورد نــزد او چو خرما بود برده سوی حجـر
(۸، ۳۶)

شبلی سخن‌های در ستایش آدم‌الشّعرا گفتهٔ شهید بلخی، عنصری، معروفی بلخی، دقیقی و حتّی جوابیهٔ نظامی سمرقندی را در جواب کسانی که از رودکی انتقاد کرده‌اند، در کتاب خود جای داده و به‌همین نکته که این جوابیه بر همان کسان است، مخصوص تأکید می‌کند:

ای آن که طعـن کـردی در شـعر رودکـی
این طعن کردن تو از جهل و کودکی‌ست
کان کس که شعر داند، داند که در جهـان
صاحبقران شـاعری، اسـتاد رودکـی‌ست
(۸، ۳۶)

همین طریق، شبلی نعمانی براساس معیارهای تألیف کتاب‌های مربوط به‌تاریخ ادبیّات، احوال آدم‌الشّعرا ابوعبدالله رودکی را با زبان زیبا و دلپذیر به‌قلم آورده است و با روش

موزون توجّه به‌شعر او نموده، برای شرح اخلاق و ویژگی‌های شاعر از اشعارش نیز کمک گرفته است.

همچنین، شبلی نعمانی نخستین شخصی بود که راجع به‌قلم آدم‌الشّعرا تعلّق داشتن غزلی که با مطلع:

زهی، فزوده جمال تو زیب و آرا را　　شکسته سنبل زلف تو مشک سارا را

گفته شده است، شبهه کرده است. او معلومات مؤلّف «ریاض‌الشعرا» که غزل ذکرشده را به‌نام رودکی ثبت نموده است، یادآوری نموده، بعداً ملاحظات متضاد خویش را در رابطه به‌سبک شعر وی چنین بیان می‌دارد:

”... اندازۀ سخن گفتن آن زمان نیست و آن گهی در مقطع این غزل تخلّص هم هست و تخلّص را در آن زمان در غزل نمی‌آوردند“. (۸، ۳۲)

منبعد سعید نفیسی و مرتّبان دیگر دیوان آدم‌الشّعرا نیز این غزل را از قطار اشعار رودکی بیرون نمودند و در کتب منتشرکردۀ خویش وارد نکردند.

چنانکه گفته آمد، بخش دیگر بحث‌های شبلی راجع به‌رودکی در قسمت‌های جداگانۀ کتابش هنگام تحقیق مسائل عمدۀ شعرشناسی یا تأکید نکات مهم روزگار و آثار سخنوران دیگر به‌قلم آمده‌اند. از جمله، در باب دوّم جلد چهارم اثر ضمن بررسی تاریخ عمومی شعر و شاعری فارسی، شبلی چند مراتبه از شعر رودکی نمونه می‌آرد. همزمان، ضمن بازگوی مطالبی در مورد شاعر معروف هم‌عصر رودکی، محمّد ابن موسی فرالاوی مخصوصاً تأکید می‌کند که فرالاوی همان شاعری است که رودکی وی را مدح گفته است. (۱۰، ۹۱)

شبلی همچنین در باب سوّم جلد چهارم اثر در فصل «تقریظ و انتقاد» نوشته است:

”لطافت‌پسندی فارسی را باید از این امر قیاس نمود که الفاظ ثقیل و سنگین خود را از دست داده، در عوض الفاظ عربی گرفته است، چنانکه زبان هر قدر بیشتر صاف شده بر الفاظ عربی آن افزوده است. از رودکی گرفته تا فردوسی زبانی که رایج بود، در ادوار بعد آن زبان به‌کلّی تبدّل پیدا نمود“. (۱۰، ۱۷۷)

از ملاحظۀ مذکور مؤلّف پیداست که این جا مقام زبان شعر رودکی نیز تأکید می‌شود که هنوز در آن روزگار در آن نفوذ واژه و ترکیب‌های عربی جای نداشت و این

امر باعث حفاظت مهم‌ترین پدیده‌های زبان ناب فارسی در شعر آدم‌الشّعرا گردیده است.

در جلد پنجم «شعرالعجم»، شبلی نعمانی هنگام بررسی تحوّلات شعر در دوره‌های مختلف از قصیده، اشعار عشقی، صوفیانه، اخلاقی و فلسفی بحث نموده و مثال‌ها آورده است. او به‌کار گرفتن غزل را در عصر وی فقط عبارت از تشبیب ـ نصیب قصیده دانسته (نک: ۱۱، ۳۸)، رودکی را سردفتر غزل‌سرایان فارس و تاجیک می‌خواند. به‌این معنی او چنین نوشته است:

"آدم شاعری فارسی می‌گویند رودکی است، در زمان او صنف غزل مستقلاً به‌وجود آمده. چنانکه عنصری می‌گوید:

غـــزل رودکـــی‌وار نیکـــو بـــود   غزلهـای مـن رودکـی وار نیـست"
(۱۱، ۳۸)

شبلی تأسّف می‌خورد که از غزل‌های رودکی خیلی کم در دست است. در دیوان او یا در تذکره‌ها نمونه‌ای که از آن موجود می‌باشد، بدین قرار است:

دشوار نمایی رخ و دشوار دهی بوس   آسان بربایی دل و آسان ببری جـان

*

ببرده نـرگس تـو آب جـادوی بابـل   گشاده غنچهٔ تو بـاب معجـز عیـسٰی
(۱۲، ۳۹)

از اینجا معلوم می‌شود که، قبل از همه، استاد رودکی را شبلی همچون سخنور اوّلین گویندهٔ غزل فارسی اعتراف نموده است، هرچند تأسّف از آن دارد که اغلب غزلیّات شاعر دسترس نیستند. دانشمند تاجیک آکادمیک عبدالغنی میرزایف به‌این عقیدهٔ شبلی نعمانی ضد می‌برآید و آن را در خصوص روند پیدایش غزل اصطلاحی قابل قبول نمی‌دارد. از نظر او احساسات عشق و محبّت را همچون محرّک اصلی غزل دانستن و تنها نتیجهٔ فعّالیّت شاعران ساحهٔ تصوّف پنداشتن ترقّیات غزل‌سرایی نادرست است. (۹، ۲-۳۱)

در مورد دیگر باشد، وابسته به‌همین بحث ع. میرزایف نوشته است:

”از افادهٔ این مؤلّف (شبلی –ض.غ.) که «صنف غزل مستقلاً به‌وجود آمده» می‌گوید، باید نه غزل اصطلاحی، بلکه سرشدن پرانسیس ذکرشده را فهمید، زیرا در بین مثال‌های برای تصدیق فکر خود آوردهٔ او ما نمونهٔ غزل اصطلاحی را دچار کرده نمی‌توانیم. ولی در این مسئله که رودکی سردفتر غزل‌سرایان تاجیک و فارس بوده است، باید تماماً به‌فکر شبلی همراه شد. در حقیقت، در میراث ادبی عصر ۱۰ ما بهترین اشعار عاشقانهٔ به‌شکل غزل تمایل کرده را اوّلین بار در آثار رودکی می‌بینیم“. (۹، ۲۹)

اینجا تأکید نکتهٔ دیگر لازم است که شبلی هرگز دعوای غزل اصطلاحی را ندارد و این نکته در ملاحظهٔ وی روشن به‌ظهور می‌رسد. او تنها معتقد است که شعری را که بعداً ادبیّات‌شناسی ما به‌عنوان غزل معرّفی نمود، اوّلین بار استاد رودکی سروده است. به‌این امر حتّی این فکر خود شبلی اشارت می‌کند که غزل در عصر رودکی تنها عبارت از تشبیب قصیده بود. برای همین، به‌نظر ما، حکم نهایی در مورد این اندیشهٔ شبلی نسبی می‌باشد.

امّا در خصوص آنکه شبلی در باب سوّم، جلد چهارم اثر خویش به‌بررسی انواع مختلف شعر فارسی پرداخته، از میان قالب‌های شعری مثنوی و، به‌ویژه، «شاهنامهٔ فردوسی» را به‌تفصیل بررسی می‌کند و ضمن بحث در خصوص پیدایش مثنوی به‌خلاصه‌ای رسیده است:

”موجد اوّلی مثنوی معلوم نیست کی بوده، ولی اگر ما رودکی را آدم (پدر اوّلی) شعر بدانیم، باید شخص او را موجد اوّلی مثنوی دانست، چه قبل از او نشانی از مثنوی نیست“. (۱۰، ۱۹۲)

می‌توان به‌عقیده‌های آکادمیک ع. میرزایف راضی شد. موصوف در تکیه به‌معلومات سرچشمه‌های تاریخی، چون «کتاب غرر اخبار ملوک‌الفُرس و سیرهم» ابومنصور ثعالبی که در خصوص از جانب شاعر عصر ۱۱ مسعودی مروزی سراییده شدن مثنوی اخبارات مفصّل داده است، عقیدهٔ شبلی را در خصوص ایجادکنندهٔ اوّلین مثنوی دانستن رودکی ردّ نموده نوشته است:

"... اگرچه نشانی از مثنوی‌های قبل از رودکی موجود نیست، ولی مسئلهٔ هنوز در عصر وی در زبان دری پارسی- تاجیکی سروده شدن مثنوی در سرچشمه‌های تاریخی قید کرده شده است... لیکن در این مسئله که رودکی این شکل نظم را بسیار ترقّی داده بوده است، شبهه‌ای پیدا شده نمی‌تواند. نظم «کلیله و دمنهٔ» او را ممکن است بزرگ‌ترین مثنوی نیمهٔ اوّل عصر ۱۰ حساب کرد". (۴، ۲۴۷)

افزوده بر این، تا زمان رودکی مثنوی‌های شاعران دیگر چون «آفرین‌نامهٔ» ابوشکور بلخی و «گرشاسپنامهٔ» دقیقی موجود بودند و می‌توان وجود این شکل شعری را به‌نام شاعران دیگر هم‌عصر رودکی منسوب دانست.

نکتهٔ دیگر بحث‌برانگیز اوّلین شاعر صاحب دیوان بودن رودکی است که از جانب شبلی بیان شده، که مورد بحث علمای دیگر قرارگرفت. از جمله، دانشمند معروف هند پروفسور حفیظ محمودخان شیرانی (۱۹۴۶–۱۸۸۰ م) براساس منبع‌های معتبر نظر شبلی را در خصوص آنکه رودکی اوّلین شاعر صاحب دیوان فارسی بوده این اندیشه را انکار نموده است. به‌قول او پیش از رودکی نیز شعرای صاحب دیوان وجود داشتند. او برای به‌ثبوت رسانیدن این فکر خویش چنین دلیل آورده است:

"اسدی طوسی که در ربع سوم قرن پنجم فرهنگ معروف خود «لغت فُرس» را نگاشته، برای شیوهٔ استعمال لفظ ابیات استادان شاعر را ذکر کرده است که اغلب شامل نمونهٔ کلام شعرای سامانی است. اگر اسدی دیوان شعرا را نداشت، نمی‌توانست لغت خود را تکمیل نماید". (۱، ۲۱۵)

امّا عقیدهٔ شبلی هم بی‌حکمت نیست، شاید تا زمان رودکی شاعران صاحب دیوان بودند، ولی آنچه به‌شکل دیوان نسبتاً مکمّل از شعرای این دور باقی‌مانده و در چندین کتابخانه‌ها با همین نام تا زمان ما رسیده است، محض همین دیوان رودکی است و ملاحظهٔ اصلی شبلی تکیه بر آن می‌کند که وی حفاظت دیوان‌ها را محک اساسی بیان افکار خود قرار داده است.

لازم به‌تأکید است که پس از انتشار «شعرالعجم» دربارهٔ این اثر بعداً نظرهای مختلف انتقادی هم ارائه گردید. از آن جمله، نقد خیلی مفصّلی بر دو جلد اوّل «شعرالعجم» موسوم به«تنقید شعرالعجم» (دهلی، ۱۹۴۲ م) به‌قلم دانشمند هند پروفسور

حفیظ محمودخان شیرانی که در بالا ذکرش آمد، منسوب است. در کتاب موصوف با مقصد نشان دادن اشتباهاتی که شبلی نعمانی در «شعرالعجم» راجع به‌مسئله‌های علاقه‌مند به‌حیات و آثار شاعران، تاریخ سیاسی امرا و سلاطین ایران، جغرافی ایران و کشورهای دیگر همسایه و... راه داده است، با او بحث نموده، تأکید می‌کند:

"هدف این نقد فراهم‌آوری هر گونه اطّلاعات برای اهل مطالعه نیست، بلکه آن است که نکات مورد تأمّل «شعرالعجم» بررسی شود". (۳، ۱–۲)

مؤلّف رساله قائل است که بدون استثنا در میان کتاب‌های به‌زبان اردو راجع به‌تاریخ نظم فارسی تألیف گردیده «شعرالعجم» بهترین آنها شماریده می‌شود. در این مورد او چنین ابراز نظر نموده است:

"من با اطمینان کامل می‌گویم که این نقد «شعرالعجم» انکار از فضل علمی مولانا شبلی نیست، بلکه اعتراضی است برابر آن روش در رایج که طبق آن نویسندگان ما به‌جای استفاده از تحقیق او به‌تقلید آوردن و به‌جای گرفتن از عقل اکتفا به‌نقل می‌کنند". (۳، ۳)

همچنین موصوف چنین قید می‌کند:

"در زمان مطالعهٔ «شعرالعجم» من به‌این عقیده رسیدم که مولانا شبلی در جریان نگاشتن این تصنیف از ادای فرایض مؤرّخانه و محقّقانه غافل بوده است. او نکات تازه را، هر نوع اطّلاعاتی که جالب باشد و در مطالعهٔ وی قرار می‌گیرد، همراه با نکات غیرلازم آن که جالب بوده، در این کتاب جا داده است. گاهی دیده می‌شود که مولانا گفته‌های قبلی خود را بعداً تردید می‌کند". (۳، ۳)

البتّه، شیرانی در مورد شعرای فارسی به‌خطا رفتن قلم توانای شبلی را در محدود بودن اطّلاعات تاریخی وی و سطحی بودن مطالعه دربارهٔ شاعران و دیوان‌های آنها می‌داند و می‌نویسد که تمام اشتباهاتی که تذکره‌نگاران در تذکره‌های خود تکرار کرده‌اند، در صفحات «شعرالعجم» نیز عیناً نقل گردیده است. گاهی اشعار شاعری به‌نام شاعر دیگر نیز آورده شده است.

در رابطه با مسائل رودکی‌شناسی نیز حافظ محمود شیرانی بحث نموده، در مورد نام، ناحیه رودکی، نابینایی مادرزاد بودن رودکی و سال وفات او، اینکه نظم «کلیله و

دمنه» نه به‌فرمایش امیر نصر سامانی، بلکه به‌امر وزیر روشنفکر وی ابوالفضل بلعمی سروده شده، با شیوهٔ مدلّلی با تکیه به‌مأخذ معتبر اندیشه‌های خود را بیان می‌دارد. شایان تأکید است که حافظ محمود شیرانی، از جمله، در شمار اوّلین محقّقانی قرار دارد که اشعار اصلی رودکی را تشخیص داده و در مورد آن بحث مفصّلی نموده است. موصوف برخی از اشعار رودکی را که در کتاب «شعرالعجم» شبلی آورده است، با ارائهٔ دلیل‌ها ثبت کرده است که آن اشعار از قطران تبریزی ست، نه از رودکی و نمونهٔ اصیل کلام رودکی همان است که در «لغت فُرس» اسدی طوسی، «تاریخ بیهقی»، «لباب‌الالباب» محمّد عوفی، «المعجم فی معاییر اشعارالعجم» شمس قیس، «حدائق‌السحر فی دقائق‌الشعر» رشیدالدّین وطواط، «فرهنگ جهانگیری» و «فرهنگ رشیدی» ثبت شده است.

باید گفت که دانشمند هندی دیگر آفتاب محمّد صدّیقی در جواب انتقاد حافظ محمود شیرانی کتابی با نام «شبلی ـ یک دبستان» را به‌طبع رسانید و در آن بعضی دلیل‌های محمود شیرانی را بدین طرز رد نمود:

"نخست این که معمولاً در مورد زندگانی شاعران در بین تذکره‌نگاران اختلافات جزئی وجود دارد. دوّم اینکه در مورد شعر نیز نظریات مختلف ممکن است موجود باشد. صورت دومی مخصوص «شعرالعجم» نیست. در شعر و شاعری این‌گونه اختلافات همیشه وجود داشته است و بدین‌طور این‌گونه اختلافات که در «شعرالعجم» نسبتاً کم است، در عظمت کتب رخنه‌ای ایجاد نمی‌شود. نکتهٔ اوّلی البتّه قابل توجّه است. امّا در ضمن آن نیز بیشتر اختلافات جزئی در مورد نام شاعر، سال تولّد و وفات و زادگاه او وجود دارد که در اصل مأخذ نیز همان طور است. اگر بیان «شعرالعجم» بر ضدّ تذکره‌ها بود، در آن صورت شاید نقص این کتاب دانسته می‌باشد. امّا چون اختلافات در اصل مأخذ وجود دارد، از این رو، این انتقاد در مورد «شعرالعجم» نیست، بلکه در مورد عموم تذکره‌های فارسی است. علاوه بر این، تعداد زیادی از این تذکره‌های قدیم بعد انتشار «شعرالعجم» چاپ شده است. اگر این تذکره‌ها مورد مطالعهٔ شبلی قرار می‌گرفت، برای شیرانی مجال این‌قدر خرده‌گیری نبود. علاّمه شبلی از مأخذ

محدود آن‌قدر مواد جمع‌آوری کرده است که برای دیگری ممکن نبود. ایرادهایی که مجموعاً بر «شعرالعجم» صورت گرفته است، بیشتر از این قبیل است. از این رو، نمی‌توان برای آنها اهمیّت زیادی قائل شد. در روش انتقاد شیرانی نیز اشتباهاتی وجود دارد...» (۶، ۴–۱۴۳)

همین طریق، شبلی نعمانی با تألیف این اثر نیرومند علمی و ادبی، نه تنها ادبیّات فارس و تاجیک را در حوزهٔ شبه قارّه معرّفی نموده، بلکه با اظهار ملاحظات برجستهٔ علمی توانست که اثر کاملی در نظریهٔ ادبیّات بیافریند. بیان افکار ادبی شبلی در این اثر نسبت به‌شعر و زندگی‌نامهٔ رودکی و جایگاه وی و نقش و مقام اثرش را در تحقیق و آموزش آثار استاد شاعران مقرّر نموده، ارادت و اعتقاد وافر او را بازگو می‌کند.

پی نوشت

۱. زمانی آصف. محقّقین و متقدّمین معروف زبان و ادبیّات فارسی هند در قرن بیستم. دهلی، ۱۹۹۳ م، ص ۳۷۸.

۲. اکرام، شیخ محمّد. شبلی‌نامه. دکن، ۱۹۷۳ م. (به‌زبان اردو)

۳. محمود شیرانی، حافظ. مقالات حافظ محمود شیرانی. ج ۵. لاهور، ۱۹۷۲ م. (به‌زبان اردو)

۴. میرزایف ع.ابوعبدالله رودکی. استالین‌آباد، ۱۹۵۸ م. ص ۲۷۷.

۵. میرزایف ع.رودکی و انکشاف غزل در عصرهای ۱۰–۱۵. ـ سیزده مقاله. ـ دوشنبه، ۱۹۷۷ م. س ۵۲–۵.

۶. صدّیقی، آفتاب محمّد. شبلی ـ یک دبستان. ـ لاهور، ۱۹۷۴ م. (به‌زبان اردو)

۷. چند نمونه از اشعار شبلی نعمانی/به‌کوشش عبدالله غفّاراوا// صدای شرق. ۱۹۶۵ م. ش ۶. س ۸۸–۷۹.

۸. شبلی نعمانی. شعرالعجم یا تاریخ شعرا و ادبیّات ایران / ترجمهٔ سیّد محمّد تقی فخر دایی گیلانی. ج ۱. تهران، ۱۳۶۸ هـ ش.

۹. همان.

۱۰. همان.

۱۱. همان.

Centre of Persian Research
Office of the Cultural Counsellor
Embassy of Islamic Republic of Iran
New Delhi

Janib-e-Hindustan Ayad Hami

by:

Prof. Zamira Ghafforova

Composing & Page setting: Abdur Rehman Qureshi
Designing of the cover page: Aisha Fozia

✧

First Edition: New Delhi, August 2011
Printed at: Alpha Art, Noida (U.P.)
ISBN: 978-964-439-415-7

✧

Iran Culture House
18, Tilak Marg, New Delhi-110001
Tel.: 23383232-4, Fax: 23387547

ichdelhi@gmail.com
newdelhi@icro.ir
http://fa.newdelhi.icro.ir

Janib-e Hindustan Ayad Hami

by

Zamira Ghafforova

Professor in

Babajan Ghafurov University, Khujand

CENTRE FOR PERSIAN RESEARCH

Office of the Cultural Counsellor

Embassy of Islamic Republic of Iran

New Delhi